65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 2 13 JANVIER 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

FOI ET DOUTE

Q. — Il nous arrive d'entendre des fidèles qui sont troublés par des doutes contre la foi. « Je crois, mais il m'arrive de me demander et si tout cela n'était pas vrai ? et si le Christ n'était pas Dieu ? etc... »

Comment apaiser ces âmes ? que leur dire pour les tranquilliser ? Malgré leur désir de croire, elles ont toujours ces arrière-pensées qui les tourmentent ?

R. — Question hélas ! toujours actuelle. Dans les paroisses les plus chrétiennes, il nous arrive fréquemment d'entendre des propos du genre de ceux que rapporte notre correspondant. Mais question qu'on ne saurait résoudre en quelques mots ! Le problème est infiniment complexe et se pose sous des aspects fort différents selon les cas individuels. Nous l'élargirons par delà les limites assez étroites de la consultation proposée, afin de donner quelques indications utiles, dictées à la fois par l'expérience des âmes et la théologie.

I. — En premier lieu, il convient de situer l'*existence et la nature du doute en matière de foi.* — Le doute véritable, en regard de la vertu de foi, est déjà une sorte d'infidélité. L'acte propre de la foi, c'est de donner un assentiment ferme aux vérités révélées (*assentire*) ; le propre de l'infidélité, c'est de refuser cet assentiment (*dissentire*). Ce dissentiment peut être *positif*, quand on admet le contraire de ce qu'enseigne la foi ; c'est alors l'infidélité proprement dite ou l'hérésie qui est une sorte d'infidélité. Le dissentiment peut être *négatif*, par le seul fait qu'on n'adhère pas pleinement à l'enseignement de la foi. Dans ce dissentiment négatif, les théologiens discernent deux formes différentes : l'état de non-croyance et l'état de simple doute, soit doute de neutralité, soit doute d'opinion.

De tels états et de tels actes sont de véritables péchés contre la foi ; ils ne sont peut-être pas une infidélité consommée, mais ils sont à coup sûr une infidélité commencée ; ils risquent d'être un acheminement vers un refus plus radical et plus total. Ils sont d'ailleurs malheureusement devenus de nos jours un mal très fréquent. Une ambiance d'agnosticisme, de scepticisme ou de dilettantisme ne cesse de les favoriser beaucoup. Une sorte d'affaiblissement général de la pensée à l'égard de la vérité révélée, à l'égard même de la vérité tout court, a beaucoup contribué à gâter les esprits, à leur ôter tout ressort, à les jeter dans le doute et à les y laisser. L'état de *neutralité* que signalait Cajétan, est devenu, on peut dire, une affaire d'Etat. C'est même une marque de haute culture de tenir la balance égale pour et contre la foi : on pensera que peut-être Dieu a parlé aux hommes, mais que peut-être aussi il n'a pas parlé, et que ni l'un ni l'autre cas n'a peut-être tant d'importance. Et c'est bien là ce doute de neutralité tristement régnant. L'état de *soupçon* serait un degré au-dessus, et il existe aussi : certains pensent même faire grand honneur à la foi que de soupçonner qu'elle puisse avoir raison et contenir en elle de grandes choses. Bien des esprits caressent volontiers un tel soupçon, mais ne vont pas plus loin et ne sortent pas du doute profond qu'il porte en lui.

L'état d'*opinion*, qui est d'une nuance au-dessus, est également très répandu ; dans la pensée de beaucoup de gens la foi est affaire d'opinion ; elle est même le prototype des choses qu'on reçoit ainsi d'opinion et sur lesquelles on ne peut rien avoir de plus qu'une opinion. On incline à admettre que la foi dit vrai, qu'elle dit du moins beaucoup de vrai ; mais en même temps on craint qu'elle ne soit pas aussi vraie qu'on veut le dire et qu'on peut le croire : on ne fait pas de difficulté d'admettre, par exemple, que d'autres choses aussi soient vraies, qui cependant contredisent la foi. C'est bien la preuve que celui qui fait de la foi une opinion n'a pas vraiment la foi... (R. Bernard, O. P., *Somme de S. Thomas*, édit. de la Revue des Jeunes, *La Foi*, t. II, p. 374-375).

Il était nécessaire, au début de cette réponse, de rappeler ces trois aspects du doute, ennemi de la foi. Nous aurons à y revenir à propos de considérations plus concrètes.

II. — Ne condamnons pas cependant toute hésitation concernant la foi. Les vérités de la foi sont ordinairement des mystères dépassant les forces de notre entendement. Ainsi la vérité proposée à notre assentiment n'apparaît à l'esprit ni évidente, ni démontrée ou même démontrable ; elle est donc essentiellement obscure. Même avec une démonstration parfaite du fait de la révélation divine, grâce aux motifs de crédibilité, notre intelligence peut savoir simplement que la vérité révélée est croyable ; mais elle demeure toujours libre, l'évidence ne l'y obligeant pas, de refuser ou de différer son assentiment. Aussi ne faut-il pas s'étonner de certaines hésitations attachées au mouvement même de la foi. Le P. Bernard, auquel nous nous sommes déjà référé, analyse finement cet état d'âme, qu'il n'appelle pas une coupable « dubitation », mais une inévitable « cogitation ».

Beaucoup de bonnes âmes s'accusent d'avoir eu des doutes et des pensées contre la foi, lesquelles n'ont en réalité nullement péché contre la foi. Beaucoup s'impatientent et souvent même se troublent de cette inquiétude dont il leur semble que leur esprit ne se dégage pas lorsqu'il pense aux choses de la foi et qu'il se meut dans ces pensées. Vous entendez de braves chré-

tiens, certainement pleins de foi, faire des réflexions de ce genre, par exemple à propos des réalités éternelles : « En est-on bien sûr ? On ne les a pas vues et personne n'en est revenu... Qu'en sait-on ? » Ces fidèles seraient fort outrés qu'on les prît au mot et qu'on leur dit : « Alors, vous doutez ? Vous doutez du Christ ? Vous doutez de Dieu ? » Ils protesteraient de toute la force de leur foi. Ce que ces bons chrétiens expriment ainsi avec une sorte de candeur dont Dieu n'est pas offensé, c'est simplement cette cogitation que les théologiens eux-mêmes ont reconnue avec une entière franchise au sein de la plus pure activité de la foi. Il y a certaines activités de l'esprit où je m'agite sans encore adhérer, par exemple quand je soupèse, ou soupçonne, voire même seulement j'opine. A l'opposé, il y a certaines activités de l'esprit où j'adhère sans plus du tout m'agiter : je vois, je sais, j'ai mon idée faite, elle est pour moi l'évidence même ; il est même des cas où je ferais bien de tenir mon esprit un peu moins en repos, un peu plus en suspens. L'activité de l'esprit dans la foi participe quelque chose de ces deux sortes : j'adhère pleinement tout en m'agitant, et je m'agite tout en adhérant. Je ne peux faire autrement. Si je n'adhérais pas fermement, je n'aurais pas la foi en Dieu. Si je ne m'agitais plus, c'est qu'au lieu de la foi, j'aurais déjà la vision de Dieu. Les vrais croyants n'ont donc pas à se troubler, ils ont plutôt à se réjouir, de ce qu'un certain mouvement d'investigation et une certaine impression d'insatisfaction s'attachent à l'activité de leur foi ; c'est essentiel à cette foi, c'est une des conditions de son mérite, ce peut être une cause de ses progrès. Et il n'y a rien de commun entre cet état cogitatif qui est bien capable de faire avancer les esprits dans la vertu de foi et ce susdit état dubitatif qui peut déjà mettre les esprits dans le péché d'infidélité. Même si la cogitation, comme il arrive souvent, se présente à l'esprit sous la forme de dubitation, il faut bien se garder de prendre l'une pour l'autre. En effet, autre chose est le doute recherché et pour ainsi dire professé, celui dont on fait son état d'esprit, et autre chose le doute rejeté, celui qui atteint l'imagination plus que la pensée et qu'on fait tout pour surmonter. Si le premier est un péché contre la foi, le second procure matière à la vertu de foi. (*Op. cit.*, p. 375-376).

Nous avons, dans ces réflexions du théologien dominicain, une réponse à la question posée. « Comment apaiser ces âmes ? » Dites-leur qu'elles ne doivent pas se tourmenter, que leurs arrière-pensées sont naturelles, inévitables et qu'elles doivent y trouver occasion de mérite et de progrès dans la foi.

Toutefois l'expérience montre que vous pouvez avoir affaire à des âmes atteintes de la maladie du scrupule. Le remède est ici plus difficile, mais non point impossible. Le confesseur du scrupuleux agité par des doutes sur la foi lui conseillera comme remède devant supprimer toute anxiété de conscience la récitation quotidienne d'un acte de foi, en l'assurant que ce geste de bonne volonté suffit devant Dieu pour l'exempter de toute faute. De plus, il montrera à son pénitent que le scrupule lui-même qui l'agite est la meilleure preuve de l'intégrité de sa foi, puisque c'est un témoignage irrécusable de sa volonté profonde de ne pas offenser Dieu. Cela dit, il déclarera que ces hésitations, ces impressions, ces « doutes » sont bien peu de chose en comparaison de la bonne volonté qu'ils recouvrent, et pourra rappeler la recommandation de sainte Thérèse de ne pas s'attacher à de pareils détails :

Tâchez, dit la grande sainte, de bien comprendre que Dieu ne s'arrête pas à des minuties et ne laissez pas votre âme et votre esprit se resserrer par des inquiétudes qui pourraient vous faire perdre de grands biens. Ayez une intention droite, une volonté bien déterminée de ne pas offenser Dieu, dilatez votre âme ; autrement, au lieu d'acquérir la sainteté, vous tomberiez dans beaucoup d'imperfections (*Chemin de la perfection*, ch. XLI).

Ce que Ste Thérèse dit ici du scrupule en général s'applique parfaitement aux doutes que les scrupuleux peuvent éprouver quant à leur foi.

III. — Elargissons maintenant le débat. Les doutes contre la foi peuvent être parfois de véritables commencements d'infidélité : et de ces doutes le pasteur vigilant ne peut se désintéresser quand il s'agit d'âmes confiées à sa charge, surtout si, d'une façon ou d'une autre, il en a connaissance ou en reçoit la confidence.

Le premier soin du prêtre doit être de s'enquérir des *causes* qui ont provoqué de tels doutes.

A) Le cas le plus difficile et que seuls des spécialistes pourront aborder avec chance de succès, est celui des *intellectuels.* Leur foi, s'ils sont chrétiens, peut être sujette à certains doutes en raison de leurs études dans les différents domaines philosophiques, scientifiques et historiques qu'ils cherchent à approfondir. Analyser en détail les difficultés auxquelles peut ici se heurter la foi serait un travail trop considérable et d'ailleurs inutile ; c'est un cas d'espèce pour chaque individu. Il est préférable de rappeler un principe général qui peut éclairer bien des solutions particulières. Ce principe, le voici. Ce n'est pas douter de la foi que chercher à mieux connaître les raisons de croire, à résoudre les antinomies apparentes et même à éliminer certaines excroissances doctrinales qui ont pu être introduites dans le domaine authentique de la foi. Il est bon que ceux qui savent réfléchir s'arrêtent devant ces difficultés : la foi ne supprime pas l'exercice normal de la raison et ne saurait être blessée par une recherche scientifique menée avec prudence et n'affirmant que des faits véritablement établis. L'encyclique *Humani generis* loue une telle attitude. Les sciences sacrées, en effet, présupposent, impliquent ou appellent le concours des sciences humaines :

Dans la démonstration rationnelle de vérités, préambules de la foi et motifs de crédibilité, la philosophie et l'histoire sont indispensables à quiconque veut se rendre à lui-même ou rendre aux autres raisons de sa foi. Ensuite, les sciences sacrées reçoivent de la philologie, de l'histoire, de la géographie, de l'étude comparative des textes, les arguments préliminaires qui permettent soit de rétablir dans une intégrité plus parfaite les textes authentiques de la Sainte Ecriture, soit d'éliminer des textes interpolés ou supposés. De plus, l'herméneutique et la théologie elle-même trouvent de précieuses indications dans les données de plusieurs sciences connexes à l'histoire (préhistoire, géologie, paléontologie) en ce qui concerne les origines du monde, la création de l'homme, l'état de justice originelle, la nature et l'universalité du déluge, l'unité du genre humain, etc. Il devient de plus en plus difficile d'aborder ces questions sans considérer au préalable les points certains, probables ou douteux que nous livrent ces sciences.

Dans le domaine de la formation morale ou de la perfection surnaturelle des âmes, le savant chrétien et le pasteur ne peuvent se désintéresser des indications ou suggestions que leur fournissent la psychologie, les sciences médicales, y compris la psychiatrie. Comment,

sans le secours de ces sciences, aborder sans trop d'hésitation les cas pratiques des scrupules, des tares héréditaires, des tendances morbides et même simplement des passions auxquelles les humains peuvent être prédisposés en raison de leurs tempéraments divers ?... A plus forte raison, dans les questions si délicates du discernement des esprits — cas de possessions, d'obsessions ou de suggestions diaboliques ou, à l'opposé, d'interventions vraiment surnaturelles — dans les jugements à porter sur certains phénomènes de guérisons miraculeuses, soit au cours des procès de béatification ou de canonisation, soit aux bureaux de constatations médicales, le concours des sciences humaines est nécessaire si l'on veut arriver à des décisions sûres, opportunes et sages.

Enfin, dans le domaine de la piété, certaines dévotions populaires gagneraient vraisemblablement à s'inspirer d'un sens historique plus exact des réalités. Tant de légendes sont devenues objet de croyance populaire, desquelles il serait bon — en procédant avec toute la délicatesse nécessaire — que la critique vînt enlever un merveilleux qui, sans être un chemin bien sûr pour amener les âmes à Dieu, est un moyen très efficace pour attirer sur notre religion les sarcasmes des incroyants. Eliminer de la piété et des pratiques pieuses la croyance et l'affection à un merveilleux frelaté, pour n'y laisser subsister que l'influence d'un surnaturel authentique, tel pourrait être le résultat heureux de l'aide apportée par la critique historique à l'hagiographie en ce qui concerne les miracles, les visions, les révélations d'authenticité très douteuse. (A. Michel, *D.T.C.*, XIV, 1596-1597).

Tant que les savants s'efforceront de frayer ainsi la voie à la foi authentique, les hésitations qu'ils peuvent éprouver en face de certaines assertions trop facilement acceptées par les théologiens comme traditionnelles ne sont que la réaction heureuse et salutaire d'une conscience professionnelle animée d'un sincère désir de connaître la vérité et de la transmettre aux autres. Toutefois les hésitations et les doutes deviendraient coupables s'ils procédaient d'une suspicion jetée *a priori* sur les vérités enseignées par les sciences sacrées. Les savants devront toujours se souvenir que, si quelque apparente contradiction se fait jour dans leur esprit entre leurs conclusions et les affirmations de la foi, c'est parce que, pour reprendre une expression de Léon XIII, « le théologien (la science sacrée) ou le naturaliste (la science purement humaine) n'ont pas su se renfermer dans leurs limites et se garder, selon l'avertissement de S. Augustin *de rien affirmer témérairement et de donner l'inconnu pour le connu* ». (Encycl. *Providentissimus Deus*).

Malheureusement tous ne savent pas garder cette prudence et cette modération et les difficultés apparentes auxquelles ils se heurtent deviennent facilement pour certains d'entre eux des doutes positifs, germes de révolte et d'hérésie. La source d'une telle attitude est l'obstination dans une idée personnelle, dans un entêtement à ne pas pousser plus loin la recherche loyale.

Il y a généralement à la racine de ces péchés contre la foi un fond très prononcé d'orgueil, et quelquefois de prétention et d'ambition... Pensons à ceux qui glissent dans le mal, le sachant bien, le voulant bien, et n'ayant pas l'humilité qu'il leur faudrait pour se ressaisir et se soumettre. Ces hommes ont habituellement une personnalité très accusée. Ils sont très pleins d'eux-mêmes. Et s'ils sont, par surcroît, environnés d'une sorte de rayonnement de prestige ou d'influence, leur infatuation sera pire, leur état d'âme plus irréductible... (R. Bernard, *op. cit.*, p. 384-385).

Pensons à Lamennais, à Dœllinger, à Loisy morts sans réconciliation ; au doute hermésien qui a conduit son auteur à méconnaître les vrais rapports de la raison et de la foi, mais non à se révolter contre l'Eglise ; à la soumission de Gunther après sa condamnation et à la désertion de ses disciples, Baltzer et Knoodt, passés au « vieux-catholicisme »... Nous touchons ici du doigt le remède à proposer aux savants trop confiants en leur doctrine personnelle : défiance de l'orgueil et soumission aux décisions de l'Eglise.

B) Dans la *masse de nos fidèles*, le doute religieux peut s'originer à bien des causes.

Ne parlons pas ici des doutes qui peuvent surgir dans l'esprit de chrétiens, même instruits, ébranlés par des scandales humains que l'histoire peut cueillir dans la vie de certains membres de l'Eglise; ou dans la foi peu éclairée de paroissiens s'offusquant de procédés maladroits, d'imprudences et même de fautes qu'ils pensent découvrir chez leur curé. Ce sont là des faits qu'il faut constater, mais auxquels nous ne voulons pas nous arrêter.

Une cause fréquente se trouve dans le déchaînement des passions mauvaises, et principalement de la luxure. Par elles, la volonté est entraînée vers les plaisirs et les jouissances sensuelles, et ne ressent plus l'attrait des réalités surnaturelles. Combien de pécheurs ont cherché dans un premier doute, suivi d'une demi-incroyance et d'une incroyance recherchée la demi-sécurité qui peu à peu étouffait les remords d'une conscience s'orientant vers l'endurcissement ! L'expérience quotidienne nous fait constater que le démon se sert des liaisons criminelles, des fréquentations dangereuses, des théâtres licencieux, des livres pornographiques, pour affermir ses victimes dans le mal. Nul mieux que Lessius n'a fait l'analyse de cet endurcissement progressif :

Il y a d'abord, dit-il, l'aveuglement (*excæcatio*) qui consiste non seulement dans la privation de la lumière divine, mais encore dans une perversion positive du jugement. Ces deux éléments sont nécessaires pour constituer ce triste état de l'âme. L'effet du premier est de rendre l'intelligence inapte à percevoir les vérités surnaturelles, ou du moins à les percevoir d'une manière utile et efficace pour le salut. On ne tire plus aucun fruit des sermons, des conversations ou des lectures pieuses. L'effet du second élément est de fausser le jugement sur les choses concernant le salut. On tient le faux pour vrai, le mal pour bien, l'obscurité pour lumière, le doute pour certitude et réciproquement. Il semble que, par rapport aux choses de Dieu, l'optique mentale soit faussée (B. Heurtebize, *D.T.C.*, V, 16).

Il est rare d'ailleurs que des chrétiens, ayant reçu une instruction et une éducation suffisamment soignées puissent parvenir à étouffer totalement la voix de la conscience. Mais on peut arriver à l'endormir. Si ce stade n'est pas dépassé, il est encore possible et même relativement facile d'alerter, de réveiller la conscience endormie. Le prêtre, le confesseur saura, à l'occasion opportune, aider la grâce divine à rendre à la vie de foi celui qui ne fait que vivre extérieurement en dehors de toute pratique religieuse.

Une autre cause de doute coupable et d'infidélité commencée, c'est une curiosité malsaine, soit d'ordre intellectuel, soit d'ordre sensible. S. Thomas lui a consacré une question (IIa-IIae, q. 107) de la

Somme. La curiosité dans l'ordre sensible (art. 2) peut être bonne, « si elle se propose de subvenir aux besoins du corps ou d'arriver à la connaissance de la vérité » ; mais plus souvent, elle est malsaine, soit qu'elle nous détourne des pensées sérieuses et surtout « si elle a une fin mauvaise, regards immodestes ordonnés à la convoitise ; examen des faits et gestes du prochain ordonnés à la médisance ». En tant qu'elle recherche « l'excitation à la luxure » (ad 2), la curiosité d'ordre sensible rejoint, dans son influence contraire à la foi, ce qui a été dit des mauvaises passions.

C'est donc dans la curiosité dans l'ordre intellectuel (a. 1), qu'il faut chercher une cause spécifiquement différente, introduisant dans l'âme un danger pour la foi. S. Thomas analyse avec finesse les quatre types de curiosité dangereuse pour la foi :

La volonté de savoir et l'étude pour savoir... sont mauvaises s'il se rencontre un désordre dans la volonté et l'étude elle-même, ce qui peut arriver de quatre manières. 1° Si une étude moins utile fait négliger une étude nécessaire : « Nous voyons des prêtres, dit S. Jérôme (*Epist. 21 ad Damasum, de Duobus Filiis*) laisser de côté les Evangiles et les Prophètes, pour lire des comédies et chanter les vers amoureux des poésies bucoliques ». — 2° Si l'on demande la science à des maîtres qu'il est interdit de fréquenter, comme le font ceux qui, par une curiosité superstitieuse, interrogent les démons sur l'avenir : « Je n'oserais pas dire, écrit S. Augustin, que les philosophes n'ont pas embrassé la foi à cause de leur curiosité à consulter les démons » (*De vera religione*, c. 4). — 3° Si l'on désire avoir la science des créatures, mais sans l'ordonner à sa vraie fin, à la connaissance de Dieu : « Loin donc de les étudier, dit S. Augustin, par un motif de curiosité vaine et périssable, nous devons, au contraire, nous en servir comme d'un degré pour arriver aux choses stables et immortelles » (Id., c. 29). — 4° Si l'on s'applique à une étude trop difficile et qui offre ainsi toutes les chances d'erreur : « Ne cherche pas ce qui est au-dessus de ta portée, et ne scrute pas ce qui dépasse tes forces, et ne sois pas curieux de connaître un trop grand nombre de ses œuvres » (Eccli., III, 22)... « Leur propre illusion en a égaré un grand nombre et une présomption coupable a fait dévier leurs pensées » (℣. 26).

On lira, dans l'art. *Foi* du P. Harent (*D.T.C.*, VI, 114-115) la pensée des Pères relativement à la nocivité d'une curiosité déplacée par rapport à la foi. Détachons du florilège ce commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur la question des Juifs à Jésus, après la promesse de l'Eucharistie : « Comment se peut-il faire qu'il nous donne sa chair à manger » (Jean, VI, 52) :

Eux qui auraient dû recevoir aussitôt les paroles du Sauveur, dont ils avaient connu par les miracles précédents la divine vertu et l'invincible puissance... les voilà qui prononcent ce *comment*, insensé quand il s'agit de Dieu ; comme s'ils ignoraient qu'il y a là un grand blasphème !... Pour nous, en recevant les divins mystères, nous devons avoir une foi sans curieuse recherche, et ne pas jeter sur les paroles divines ce *comment*, mot judaïque et digne des peines futures (*In Joannem*, l. IV, c. 2).

Les quatre dangers signalés par S. Thomas sont d'une actualité incontestable.

« Une étude moins utile fait négliger une étude nécessaire ». L'étude de la religion et des vérités de la foi ne devrait-elle pas, dans les programmes des écoles secondaires, tenir la première place ? N'a-t-on pas vu parfois, jadis, là-même où par le fait du caractère confessionnel de l'école, elle occupait une place officielle dans l'enseignement, on ne lui accordait qu'un minimum de temps et, contrairement au canon 1373, § 2, elle n'était pas confiée à « un prêtre plein de zèle *et de science* », c'est-à-dire à un prêtre spécialisé ? Double risque pour la foi de l'élève qui serait tenté de placer sur un plan inférieur l'étude des vérités de foi. Aujourd'hui, sans doute, un progrès considérable a été réalisé à cet égard ; néanmoins il est toujours bon de nous remettre en face du principe, dont l'omission peut expliquer bien des hésitations, des doutes dans la foi des jeunes.

S. Thomas ajoute un second danger : « Demander la science aux maîtres qu'il est interdit de fréquenter ». Il s'agit aujourd'hui, outre les livres condamnés par l'Eglise, de l'influence de maîtres sectaires qui s'efforcent de mettre en péril la foi des élèves des classes supérieures : le danger, en effet, est plus grave dans l'enseignement des sciences naturelles et de la philosophie, où il est si facile, sous prétexte d'objectivité impartiale, d'exposer les opinions les plus contraires au spiritualisme et aux vérités révélées. Et même, le maître simplement neutre est déjà un réel danger pour l'élève, s'il s'abstient systématiquement de toute pratique et paraît ainsi mépriser la religion :

L'autorité des maîtres, qui est très puissante sur l'esprit de la jeunesse, entraîne les enfants par une force naturelle à approuver tout ce qu'ils leur voient faire ou leur entendent dire : d'où il suit que l'indifférence des maîtres pour la religion, leurs erreurs contre la foi, leur mépris du catholicisme, empoisonnent comme d'un souffle empesté leurs cœurs tendres et les corrompent entièrement, en éteignant la flamme de la piété (S. Office, *Instruction* du 26 mars 1866).

Troisième danger : « La science des créatures non ordonnée à la connaissance de Dieu ». — Ici, il ne s'agit plus du sectarisme ou de la neutralité du maître lui-même, mais de la laïcité de l'enseignement. Un enseignement qui passe systématiquement sous silence toute allusion à la religion, à Jésus-Christ, à Dieu, éloigne nécessairement l'âme de l'élève des pensées de la foi et y introduit une indifférence qui pourrait bien vite se transformer en doute et en incroyance.

Quatrième danger : « Une étude dépassant les forces de l'intelligence et l'égarant dans de dangereuses illusions ». Déséquilibre entre la science profane et les connaissances religieuses ; celles-ci réduites au minimum ou à néant, celles-là exploitées au maximum. Au fond, ignorance totale des choses de la foi ; et c'est là ce qui donne, même à de grands savants, mais surtout aux « demi-savants » une attitude qui n'est plus seulement du doute, mais qui déjà est l'indifférence ou même l'hostilité ; attitude bien capable d'influencer ceux qui font partie de leur cercle, ceux qui les admirent ou même simplement les ont entendu parler.

Toutes ces considérations peuvent se résumer en deux mots : influence du milieu et ignorance. A vous, prêtre chargé de protéger la foi de vos fidèles, de diagnostiquer la cause du mal avant de tenter d'y remédier. Quand vous aurez décelé la source d'où dérive le doute de vos fidèles, cherchez avec prudence le remède qu'il conviendra d'y apporter. Ce remède pourra varier selon les cas et les indi-

vidus ; selon que le mal provient de telle cause et s'est produit dans telle circonstance ; mais il sera toujours *finalement* à base d'enseignement positif. Vous vous souviendrez de S. Cyrille d'Alexandrie nous ramenant aux miracles qui attestent la divine vertu et l'invincible puissance du Christ ; ou, plus simplement encore, d'un seul trait, vous pourrez en revenir au point de départ de l'argumentation de S. Paul à Corinthe : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et vaine aussi votre foi ; ...mais le Christ et ressuscité... » (I Cor., xv, 14, 20). Le Christ tient trop de place dans l'histoire du monde, pour qu'on puisse l'ignorer...

IV. — Sera-t-il permis d'ajouter à ces réflexions déjà bien longues l'esquisse d'un examen de conscience qui permettra de prévenir peut-être le doute plus ou moins volontaire en certaines âmes ? Examen de conscience, du cadre strictement pastoral.

Le P. Bernard (*op. cit.*, p. 389) trace un tableau, hélas ! trop vrai de l'indifférence avec laquelle sont souvent traitées les choses de la foi :

> Au lieu d'un accueil profond et empressé, il n'est plus fait aux choses de la révélation et aux mystères de la foi qu'un accueil superficiel et comme réservé ; les parents n'ont pas le souci d'en parler à leurs enfants, ni les époux d'en parler entre eux, l'ami n'a pas l'idée d'en informer son ami, les sociétés humaines en veulent tout ignorer. Au lieu de faire un bon et saint usage de cette foi divine, on n'en fait à peu près aucun usage ; ce n'est point l'importante chose qu'on se rappelle à son lever comme à son coucher, qu'on médite aux heures de loisir et dont on se pénètre aux moment d'agir ; le pauvre usage qu'on en peut faire n'est ni fréquent ni fervent. Enfin, dernier trait du contraste, au lieu de posséder la foi comme un trésor soigneusement gardé dans la mémoire du cœur, on ne la retient plus chez soi que comme un legs de peu de valeur qu'on abandonne aux froideurs de l'oubli : les réalités de la foi ne sont plus des objets familiers, comme sont ceux qui nous tombent continuellement sous les yeux, qu'on a toujours sous les yeux ou sous la main, et auxquels on a constamment recours ; au contraire, elles deviennent des objets étrangers et par là même étranges, elles se présentent rarement à l'esprit, et, lorsqu'elles s'y présentent, elles s'y présentent mal. Ainsi s'obscurcit et s'affaiblit la foi.

Ce rappel d'un danger, qui de jour en jour devient plus pressant, fait comprendre la nécessité des moyens modernes d'évangélisation, et particulièrement des mouvements d'action catholique spécialisés, des groupements de jeunesse, d'une presse religieuse vivante et agissante, en un mot, de l'association intime et féconde du laïcat à l'œuvre du clergé. Tout cela est utile et même nécessaire pour créer dans nos paroisses des élites qui seront le levain destiné à soulever la pâte.

L'esprit de foi qui doit animer, dans ces œuvres où la foi doit jouer le rôle principal, sera celui d'une foi *éclairée* et dégagée de toute superfétation étrangère. Et c'est ici que le rôle du prêtre et surtout du curé s'avère délicat et difficile. On a fait allusion plus haut aux excroissances doctrinales qui parfois ont pu se glisser dans le domaine de la théologie. Or, à ce sujet, on ne saurait trop méditer ce que S. Thomas écrit au sujet de l'exposition de la Sainte Ecriture :

> La divine Ecriture, pouvant être exposée de multiples manières, il ne faut pas s'attacher si étroitement à une explication que, s'il vient à être prouvé faux ce qu'on croyait être le sens de l'Ecriture, on ose encore le soutenir. Il serait à craindre par là que les infidèles ne tournent en dérision l'Ecriture et que l'accès de la foi ne leur soit ainsi fermé (I[a], q. 68, a. 1).

Dans l'exposition de la foi catholique devant les fidèles, on se gardera donc de confondre explication avec doctrine, opinion avec foi. C'est souvent parce qu'un auditeur croyant est choqué par certaines assertions d'un prédicateur imprudent qu'il conçoit des doutes et, ne sachant pas discerner la doctrine authentique que recouvre l'assertion risquée, son doute se porte naturellement sur le dogme lui-même. De ce doute, l'imprudent prédicateur est responsable. Cette remarque vise principalement des points sur lesquels la législation de l'Eglise nous a déjà mis en garde :

> Sont interdits... les livres et brochures qui racontent de nouvelles apparitions, des révélations, des visions, des prophéties, des miracles, ou qui préconisent de nouvelles dévotions, même si elles sont présentées comme des dévotions privées : tous les livres de cette sorte sont interdits lorsqu'ils paraissent sans avoir été soumis préalablement à l'examen de la censure ecclésiastique (can. 1399, 5°).

Et même si de tels livres paraissaient avec les approbations requises, il conviendrait de ne parler de leur contenu qu'avec une extrême réserve et en des termes qui marquent la différence entre ce qui est de foi et ce qui ne l'est pas. Le concile de Trente n'en fait-il pas une obligation stricte à propos du purgatoire ?

> Près de la foule peu instruite, les prédications populaires devront être dépouillées de toutes questions plus difficiles et subtiles, qui ne présentent aucune utilité pour l'édification et desquelles il ne sort la plupart du temps aucun profit pour la piété. Les évêques ne permettront pas qu'on y aborde les points incertains et qu'on y affirme des choses apparemment fausses. Qu'ils interdisent comme scandaleux et offensant pour les fidèles tout ce qui se rapporte à la pure curiosité... (Sess. xxv, Denz.-Bann., n. 983).

On remarquera, à ce propos, combien notre catéchisme national est sobre et prudent en ce qui concerne l'état des âmes après la mort. Imitons sa prudence et sa sobriété.

Prudence également quand il s'agit d'expliquer la Bible (l'Histoire sainte) aux enfants et aux paroissiens. Nous avons entendu tout à l'heure saint Thomas recommander cette prudence. Bien des récits ne sauraient être présentés aux fidèles sans explication et ces explications sont parfois, surtout en ce qui concerne certains faits extraordinaires de l'Ancien Testament, extrêmement délicates. Il n'est pas rare de rencontrer d'excellents chrétiens qui regimbent devant l'histoire des murs de Jéricho, des renards de Samson, de la baleine de Jonas, de la longévité des patriarches, sans compter les récits de la création du monde et d'Adam et Eve, de la tentation et du péché originel. Il est difficile sinon impossible de rédiger un manuel scolaire en fonction de ces récits de l'Ecriture et d'autre part, il est nécessaire d'en parler dans notre enseignement religieux. Aux prêtres de préparer avec soin ce qu'ils pensent pouvoir dire, en toute prudence et en toute vérité. Mais ils doivent être alertés — et nous sommes convaincu que nos confrères n'ont pas ici d'autre sentiment — sur les craintes fondées que l'on peut avoir, en ces matières délicates, de jeter le doute dans les âmes.

Qu'il est donc difficile, pour le prêtre qui a charge d'âmes, de remplir avec toute la perfection désirable son ministère de prédicateur de la foi, de soutien de la foi, de gardien vigilant de la foi ! Conscient de son incapacité, c'est au pied du tabernacle qu'il doit confier, dans le silence d'une ardente prière, à celui que S. Pierre appelle « le Pasteur et le Gardien de nos âmes » (I Petr., II, 25), le soin suprême de veiller sur son troupeau.

A. M.

L'humanité du Christ a-t-elle dû attendre l'Ascension pour jouir de ses prérogatives glorieuses ?

Q. — Je crois que Résurrection, Ascension et glorification du Christ sont, d'une certaine façon, une seule et même chose. Comment admettre cet espace de quarante jours entre la Résurrection et l'Ascension ? L'humanité ressuscitée du Christ n'a-t-elle pas été mise immédiatement en possession de ses prérogatives divines et royales à la droite du Père ?

C'est donc pour la commodité de la chose et par similitude avec les festivités judaïques qu'on aura distingué la Résurrection-Pâques, l'Ascension-prélude à la Pentecôte, puis la fête du Christ-Roi, pour faire ressortir les diverses faces d'une seule et même réalité fondamentale : la glorification de l'humanité du Christ.

Par ailleurs, il reste bien entendu que la montée au ciel du corps du Christ n'entrave nullement les mouvements du Sauveur ressuscité : bien des fois, après l'Ascension, le Christ apparaîtra, à saint Paul, par exemple ?

Cette position vous paraît-elle hérétique, *sapiens hæresim* ou un peu osée ?

R. — Ni hérétique, ni *sapiens hæresim ;* mais, sous un certain aspect, juste ; sous d'autres aspects, discutable ou dépourvues des précisions indispensables.

1° En ce qui concerne le Christ *considéré en lui-même*, il est évident que Résurrection, Ascension et glorification sont une seule et même chose, si l'on s'en tient à l'*essence* même de la gloire accordée au Christ ressuscité. Au cours de sa vie mortelle l'âme du Sauveur avait déjà, sans discontinuité ni affaiblissement, joui de la vision bienheureuse. Mais cette gloire intérieure ne rejaillissait pas encore sur le corps passible et mortel ; l'œuvre de la Rédemption accomplie, Dieu se devait d'accorder au Rédempteur, dans son âme *et dans son corps*, la gloire totale méritée par le Christ lui-même.

Nous acceptons bien volontiers de dire, avec notre correspondant, que dès la Résurrection glorieuse, l'humanité du Christ a été mise immédiatement en possession de ses prérogatives divines et royales à la droite du Père. S. Thomas n'écrit-il pas expressément : « L'Ascension du Christ au ciel ne lui a rien procuré de ce qui appartient à l'essence de la gloire, soit du corps, soit de l'âme » (IIIª, q. 57, a. 1). Et encore : « Le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire dans l'égalité avec le Père ; par contre, en tant qu'homme, le Christ est assis à la droite du Père en ce sens qu'il participe de préférence aux autres créatures à des biens supérieurs du Père (*bonis paternis*) plus importants ; il jouit, en effet, d'une béatitude plus parfaite et possède un pouvoir judiciaire » (q. 58, a. 3). Cette béatitude, ce pouvoir lui sont acquis dès l'incarnation, tout au moins quant à leur exigence ; ils s'affirment actuellement dès la résurrection glorieuse. Il est donc juste d'affirmer, comme l'a fait notre consultant, que « *d'une certaine façon*, résurrection, ascension et glorification du Christ sont une seule et même chose ». La précision apportée : « d'une certaine façon », répond ici à notre restriction : « le Christ considéré en lui-même ».

2° Nous ne sommes plus d'accord, dès qu'il s'agit des manifestations sensibles, sous différents aspects historiquement constatés, de cette unique glorification essentielle du Christ. Ces manifestations, en effet, sont réelles et réellement distinctes chronologiquement entre elles. La Résurrection s'est produite le troisième jour après la mort du Sauveur ; l'Ascension, le quarantième jour après cette première manifestation, authentiquement affirmée par les témoins favorisés des apparitions du Christ : les Actes des apôtres nous garantissent à la fois et le prodige de l'Ascension et « l'espace de quarante jours » qui séparent Résurrection et Ascension (1, 3, 9).

D'autre part, il serait exagéré, sinon positivement faux, de ne voir dans les cérémonies liturgiques qui commémorent ces événements, que des accommodations chrétiennes aux festivités judaïques. La résurrection du Sauveur, célébrée le jour de Pâques ne rappelle en rien la célébration de la pâque juive : ce serait plutôt à l'immolation du Christ au Vendredi saint que s'imposerait la figure de l'agneau pascal. Il serait plus abusif encore de rapprocher de la pentecôte juive « l'ascension-prélude » à la Pentecôte chrétienne. Que l'Ascension ait préparé la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, rien n'est plus exact : « Si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas vers vous ; au contraire, si je m'en vais, je vous l'enverrai » (Jean, XVI, 7). Mais quel rapprochement vraiment fondé peut-on faire entre l'Ascension-prélude à la venue du Saint-Esprit et la pentecôte juive ? A coup sûr, la solennité de la Pentecôte chrétienne n'a pas été instituée en souvenir de la pentecôte des Juifs.

3° S'il est exact que les fêtes de la Résurrection, de l'Ascension, du Christ-Roi font ressortir les diverses faces d'une seule et même réalité fondamentale, la glorification du Christ, il est cependant nécessaire d'ajouter que cette glorification comporte des différences *accidentelles*, rappelées par ces diverses festivités : glorification du corps dans la résurrection ; supplément accidentel de gloire dans le séjour au ciel à l'ascension ; affirmation de la royauté du Christ en face de la multitude des élus.

Au fond, notre consultant doit être d'accord avec nous, car sa conclusion laisse entendre que la glorification du Christ n'entrave en rien les mouvements du Sauveur ressuscité. N'est-ce pas admettre qu'à côté de la gloire, toujours substantiellement identique, accordée à l'humanité sainte après la résurrection, il y a place pour des manifestations diverses et successives, au cours des âges, de cette humanité glorieuse : apparition de Jésus à saint Etienne (Act. VII, 56) ; manifestation à S. Paul sur le chemin de Damas (id., IX, 5), sans compter les apparitions et révélations postérieures, qui n'ont point la garantie de l'Ecriture, mais semblent humainement certaines, p. ex. le Sacré-Cœur à Ste Marguerite-Marie... et, à la fin du monde, l'appa-

rition glorieuse du Juge, affirmée, celle-ci, dans l'Evangile, les Actes, les Epîtres et l'Apocalypse.

La seule leçon à retenir de cette consultation, c'est qu'il ne faut pas chercher à compliquer les données simples et claires des récits inspirés par des considérations inutiles et sans fondement sérieux. Ne serait-il pas mieux de réciter avec foi notre symbole : « Je crois en Jésus-Christ... qui est ressuscité des morts le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père d'où il viendra juger les vivants et les morts. »

A. M.

La Messe est-elle valide, si une seule consécration est valable ?

Q. — Quand, par erreur, à la messe (v. g. du rhum dans le calice), une seule consécration est valable et qu'il est impossible de recommencer les deux consécrations (v. g. par défaut de vin), y a-t-il eu sacrifice réel ?... Si oui, faut-il admettre que l'intention pour laquelle le prêtre a célébré est « liquidée », ou faut-il ou contraire célébrer une autre messe pour acquitter la même intention ?

J'ai lu dans l'*Ami*, 1954, (p. 238), « L'Eucharistie n'est sacrement qu'autant qu'elle est sacrifice ». D'où je conclus : s'il y a consécration effective, il y a nécessairement sacrifice réel (bien qu'accidentellement incomplet dans sa forme normale)... Mais alors je ne comprends pas bien l'affirmation précédente : « vérité du sacrifice » et « validité d'une consécration » sont « deux choses distinctes » (p. 237).

Mon opinion est que « transsubstantiation » et « sacrifice » sont absolument indissociables dans l'Eucharistie. La consécration, valide par accident, d'une seule espèce, produit et sacrement et sacrifice très réellement. Certes, la transsubstantiation sous une seule espèce n'a pas la double relation symbolique au Corps et au Sang du Christ en croix ; et donc, on peut dire que le sacrifice reste incomplet dans sa forme normale. Cependant il y a, sous une seule espèce, présence du Christ tout entier dans son état d'immolation, et donc représentation, complète en son essence, du sacrifice unique et parfait de Jésus.

A la Cène, il est vrai, N.-S. fit la double consécration. Mais il me semble que c'était une représentation sous forme symbolique, différente et successive, du même sacrifice à venir le lendemain. D'ailleurs, à la Cène, la consécration du pain fut immédiatement suivie de la communion des apôtres et c'est un instant plus tard seulement (Luc, xxii, 20, laisse à penser qu'il y eut un bon intervalle) survint la consécration du vin ; de sorte qu'il n'y eût jamais sur l'autel de cette première messe présence simultanée des deux espèces..., ce que les théologiens requièrent maintenant pour l' « intégrité du sacrifice »...

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* pense que vous compliquez beaucoup une question assez simple. La remarque concernant le récit de l'institution chez S. Luc n'apporte pas d'argument solide à la thèse du sacrifice complet en son essence par la consécration d'une seule espèce. Il est exact, d'une part, qu'il dut s'écouler quelque temps entre la communion des apôtres et la consécration de la coupe de vin. La « première messe », celle de la Cène, eut lieu, en effet, à l'occasion du repas pascal. Le banquet s'ouvre par la bénédiction d'une coupe. Après avoir exprimé aux apôtres son ardent désir « de manger avec eux cette dernière Pâque » (Luc, xxii, 15-16), Jésus bénit la *première* des quatre coupes obligatoires. Il la fait circuler, dénonce alors le complot dont il va être victime, démasque le traître Judas qui se retire (avant ou après la communion, c'est incertain). On mange ensuite les aliments symboliques, des herbes amères dans une mixture de couleur brique (pour rappeler les travaux d'Egypte). — Une *seconde* coupe est alors bénite et circule. A ce moment, Jésus prend les pains azymes, les rompt et en dispose les fragments sur le plat qu'il fait circuler. Mais ce n'est plus du pain, c'est son corps : les paroles consécratoires viennent de changer le pain en sa propre substance (I Cor., xi, 24 ; Luc, xxii, 19 ; Matthieu, xxvi, 26 ; Marc, xiv, 23). Les apôtres communient et Jésus leur donne l'ordre de renouveler, en mémoire de lui, ce qu'il vient de faire : « Faites ceci en mémoire de moi » (S. Paul, S. Luc). — Le festin pascal reprend son cours. On remplit la *troisième* coupe, celle que les rabbins nomment « la coupe de la bénédiction des viandes ». Jésus prononce une nouvelle formule de bénédiction et l'on mange l'agneau pascal. — Enfin, une *quatrième* et dernière coupe reste à bénir. Jésus rappelle alors l'alliance nouvelle qu'il va conclure en son sang, comme dans le sang d'une victime et dont l'alliance mosaïque n'est que la préparation ou la figure. Il prend, en effet, la coupe, la bénit puis la fait circuler en prononçant les paroles qui changent le vin en son sang : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang » et il rappelle le sens de son action : « C'est le sang de la nouvelle Alliance, qui sera (est) répandu pour la multitude » (S. Luc, S. Matthieu, S. Marc).

Pour donner satisfaction à notre consultant, nous avons rappelé sommairement ce qui s'est passé entre la consécration du pain et la communion des apôtres, d'une part, et, d'autre part, après la manducation de l'agneau, la consécration du vin et la communion sous cette espèce. Nos lecteurs pourront ainsi mieux comprendre l'argument qu'on en a voulu déduire. Argument bien faible, en vérité, puisque l'intention du Christ était manifestement d'offrir le sacrifice eucharistique sous les deux espèces, dont la séparation était représentative du sacrifice sanglant qui allait s'accomplir sur la croix. Que le corps eucharistié ait fait l'objet d'une « première » communion et n'ait plus été présent sur la table du repas quand s'effectua la consécration du vin et la « seconde communion » sous cette espèce, peu importe. Une union morale existait entre les deux actes, et si les apôtres, instruits sans doute par le Christ lui-même et assistés du Saint-Esprit, ont dégagé la célébration eucharistique du repas pascal désormais périmé, ils n'ont fait qu'affirmer d'une manière plus expressive l'unité du sacrifice eucharistique en rapprochant les deux consécrations et, après la double consécration, la communion au corps et au sang du Sauveur. Ne séparons donc pas ce qui, dans la pensée et l'intention du Christ, était étroitement uni, nonobstant la succession des rites du repas judaïque.

* *

Si nous avons écrit que la « vérité DU sacrifice » et la « validité d'UNE consécration » sont choses distinctes, c'est en nous plaçant dans l'hypothèse exceptionnelle et anormale d'une consécration accidentellement valide ; aussi prions-nous notre correspondant de peser bien le sens de notre formule :

vérité *du* sacrifice normal, et validité d'*une* consécration accidentellement valide. — La phrase du P. de la Taille : « L'Eucharistie n'est sacrement qu'autant qu'elle est sacrifice » est normalement exacte ; mais, dans le cas exceptionnel d'une consécration accidentellement valide, nous en avons établi le sens quelques lignes plus loin : « Il n'y a de consécration véritable *que dans le cadre* du sacrifice eucharistique. Même dans le cas de la consécration valide exceptionnellement, en l'absence de l'autre consécration, le *cadre* du sacrifice subsiste. »

Le sacrifice existe-t-il ? C'est là, en somme, le nœud de la question. Ici, notre correspondant hésite : « sacrifice réel, bien qu'incomplet ». Et nous en arrivons ainsi à la question discutée entre théologiens, question que nous-même avons abordée en 1928, dans le *D.T.C.*, art. *Messe*, t. x, 1260-61.

Tous les théologiens, sans exception, confessent que la consécration des deux espèces est au moins de précepte divin, car le précepte formulé par le Christ après la consécration du pain (Luc, XXII, 19 ; I Cor., XI, 24) a été renouvelé après la consécration du vin (I Cor., XI, 25). Mais il s'agit ici de préciser si le sacrifice existerait néanmoins, dans le cas où, pour une raison ou une autre le célébrant ne consacrerait pas les deux espèces... Quelques auteurs (sont) partisans de la réalité du sacrifice, même avec la consécration d'une seule espèce. Le plus grand nombre professe que la consécration des deux espèces est nécessaire à l'existence du sacrifice, non que la consécration d'une seule espèce à l'exclusion de l'autre soit nécessairement inopérante..., mais parce que la consécration sous les deux espèces paraît requise pour que se vérifie le sacrifice, tel que l'a institué Jésus-Christ :

1° Il est de l'essence du sacrifice eucharistique d'être représentatif de la passion et de la mort du Sauveur (Conc. de Trente, sess. XXII, ch. I) ; mais cette représentation requiert la consécration sous les deux espèces. Autre chose est, en effet, de trouver dans l'eucharistie un signe, un indice de la mort du Christ, autre chose d'y trouver une représentation expresse de la passion. Le signe existe à la rigueur dans chaque espèce consacrée, prise séparément, bien que la consécration du pain au corps du Christ n'implique pas encore nécessairement un corps sacramentellement séparé de l'âme ou du sang. Il faut donc, pour avoir une réelle et expresse représentation de la mort et de la passion du Sauveur que la double consécration vienne manifester sacramentellement la séparation du corps et du sang...

2° Il faut ensuite considérer que le Christ a institué le sacrifice eucharistique en se servant lui-même de la double consécration. Bien plus, les formules qu'il employa marquent le mystère du sacrifice eucharistique : « Ceci est mon sang, qui est répandu en rémission des péchés ». Effusion réelle sur la croix ; à l'autel, effusion mystique, représentative de l'effusion réelle. Et c'est précisément ce sacrifice, avec la double consécration et sa signification mystique, que Jésus a ordonné à ses apôtres de renouveler : « Faites ceci en mémoire de moi ». Et l'Eglise l'a ainsi compris, considérant, en fait, la double consécration comme nécessaire au sacrifice, et n'accordant jamais de dispense, quelles que soient les graves raisons qu'on puisse apporter, pour consacrer une espèce sans l'autre. Et la loi de l'Eglise sur ce point est si grave, que le droit canon interdit *urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra missæ celebrationem, consecrare* (can. 817).

D'avance, nous avions répondu à l'instance du consultant. La consécration d'une seule espèce, quand elle est valide, n'est encore qu'un sacrifice ébauché, nullement complet. En cas d'invalidité d'une consécration, pour assurer la validité du sacrifice — et, par conséquent satisfaire à l'obligation d'appliquer la messe à une intention demandée — *il faut la double consécration*. C'est la règle du missel, *De defectibus*, tit. II et III, et, quelle que soit théoriquement la probabilité (?) de l'opinion du consultant, nous n'avons le droit d'agir qu'en conformité avec la loi ecclésiastique.

A. M.

De la reviviscence du Sacrement de Pénitence

Q. — Je n'arrive pas à me former une opinion nette sur la reviviscence du sacrement de pénitence.

Mgr Bartmann écrit dans son Précis de *Théologie dogmatique*, t. II, p. 262 : « Il est absolument impossible de concevoir une reviviscence pour la Pénitence ». L'*Ami* semble partager cette opinion (1949, p. 699). Par contre Vitrant la juge probable, n. 801...

Je n'arrive pas à comprendre comment la contrition peut être surnaturelle sans être souveraine et comment elle peut assurer la validité du sacrement sans en produire les fruits.

R. — Vous savez que la question est très controversée entre théologiens : ne vous étonnez donc pas d'avoir sur ce point des opinions divergentes... même chez les rédacteurs de l'*Ami*. Personnellement, nous n'avons pas souvenance, pendant nos quarante et quelques années de collaboration, d'avoir abordé cette question épineuse. Néanmoins nous l'avons traitée assez abondamment dans le *D.T.C.*, art. *Reviviscence*, t. XIII, col. 2620-2624. Voici, en résumé, notre position : puisse-t-elle vous satisfaire.

D'OU VIENT LA DIFFICULTÉ ? — Des sacrements qui ont leurs éléments essentiels distincts des dispositions du sujet peuvent, on le conçoit assez facilement, être conférés validement et cependant demeurer informes ou infructueux, en raison d'un défaut ou d'une insuffisance dans les dispositions requises pour l'acquisition de la grâce. Mais la pénitence a pour partie essentielle ou intégrale la contrition, disposition requise pour la production de la grâce. Il est donc difficile de concevoir que ce sacrement puisse être administré validement et cependant demeurer informe... D'où viendrait l'obstacle qui le rend informe ? Il ne peut venir ni du côté du ministre, ni du manque d'intégrité de la confession, ni de la satisfaction ; mais uniquement de ce que la contrition, *suffisante pour assurer la validité, serait insuffisante pour produire l'effet de la grâce*. C'est bien là, n'est-il pas vrai, votre difficulté ?

LES RÉPONSES DES THÉOLOGIENS. — Les auteurs sont très partagés sur ce point. Leurs réponses peuvent se ramener *à quatre solutions :*

a) *Première solution : Là où la contrition est insuffisante pour produire l'effet de la grâce, le sacrement est non seulement informe, mais encore invalide.* — La raison invoquée est qu'il manque ici une matière absolument requise pour l'existence même du sacrement. La matière requise est la détestation réelle et efficace du péché commis, accompagnée du ferme propos de ne plus pécher, propos absolu et universel. Beaucoup d'auteurs invoquent cet argument contre l'opinion que nous proposerons en quatrième lieu ; mais tous n'en tirent pas une conclusion contre la possibilité, au moins spé-

culative, d'un sacrement de pénitence à la fois valide et informe.

Les théologiens de Wurtzbourg, *De pœnitentia*, n. 177-179 ; Chr. Pesch, *Tract. dogma.*, VII, n. 172 ; d'Annibale, *Theol. moralis*, III, n. 246 ; Prümmer, *Manuale theol. moralis*, III, 42 ; Hugon, *Tract. dogmatici*, Paris, 1931, p. 525 ; Cappello, *Tract. canonico-moralis de sacramentis* (éd. de 1920), II, 153, après Galtier, *De pœnitentia* (1923), n. 407 (éd. de 1950, n. 421), déclare que cette solution est « théoriquement plus probable », en raison des déclarations des conciles de Florence et de Trente. Ces conciles, en effet, ne distinguent pas entre ce qui est nécessaire à la validité du sacrement et ce qui est nécessaire à la production de la grâce ; par contrition, partie du sacrement de pénitence, ils entendent cette contrition qui exclut toute affection aux péchés passés et futurs et qui, par conséquent supprime tout obstacle à l'infusion de la grâce. Parmi les auteurs plus récents, citons encore Mgr Piolanti, dans son excellent traité *De Sacramentis*, Turin, 1947, p. 354. Quant à Mgr Bartmann, cité par notre correspondant, sa position manque de nuance, car il suppose que le sacrement est reçu « d'une manière indigne ».

b) *Deuxième solution : Là où la contrition est suffisante pour assurer la validité du sacrement, elle est également suffisante pour assurer la production de la grâce.* — Pour suffire à la validité du sacrement, la contrition doit renfermer, d'une part, le ferme propos de ne plus pécher ; d'autre part, la volonté sincère de se réconcilier avec Dieu. Une telle volonté de réconciliation ne se conçoit pas sans une vraie et efficace rétractation de tout péché mortel et une volonté universelle de ne plus offenser Dieu.

Vasquez, *De pœnitentia*, q. 92, a. 2 ; Palmieri, *De pœnitentia*, th. 32, n. 6 ; Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, v, n. 51 sq. (quoique cependant, en raison de ce que Ballerini enseigne sur l'*attritio existimata*, n. 41, 42, 45, on pourrait, à la rigueur, le placer parmi les tenants de la 4e opinion).

c) *Troisième solution : Un seul cas, plus théorique que pratique, peut se présenter, qui rendrait le sacrement valide et informe, c'est le défaut inconscient d'universalité dans la contrition.* — Coupable de plusieurs péchés mortels, un pénitent les déteste pour des motifs *particuliers ;* mais il se trouve qu'un de ses péchés n'est pas atteint par les motifs auxquels il s'arrête. En réalité donc, malgré l'illusion qu'il se fait, le pénitent n'a pas la contrition de CE péché. Mais, en raison de la bonne foi du pénitent, on peut admettre la validité du sacrement, nonobstant qu'il demeure sans fruit.

« Vraiment probable, mais presque fictive », écrit Galtier (n. 405 bis). La raison pour laquelle ce cas demeure exceptionnel, c'est que les pécheurs n'ont pas l'habitude de s'exciter à la contrition pour des motifs particuliers ; c'est toujours un motif général, s'étendant à tous les péchés qui excite leur cœur au repentir. Génicot-Salsmans donne cependant un exemple où le cas pourrait facilement se vérifier : un pécheur, coupable de deux péchés mortels, d'espèce très différente, vol et luxure par exemple, ressent une attrition très sincère de son péché de luxure en raison de la honte qui s'y attache ; il oublie d'accuser le péché de vol ou bien il l'accuse n'ayant de cette faute aucune contrition réelle et cela, en raison de la honte violente ressentie pour l'autre péché, avec la plus entière bonne foi.

Suarez, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. IV, n. 22, 24-25 ; sect. v, n. 7, sq. ; Gonet, *Clypeus theol.*, *De pœnitentia*, disp. X, a. 1, n. 11-14 ; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. VI, n. 74 sq. ; S. Alphonse, *De pœnitentia*, n. 444 ; Lehmkuhl, *Theol. moralis*, II, n. 402. Opinion rapportée avec quelque faveur par Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 173 ; Noldin-Schmitt, *De sacramentis*, n. 259. — Voir également sur le cas précisé par Génicot-Salsmans, A. Haynal, O. P., dans *Angelicum*, 1927, p. 31 sq. ; J. Umberg, S. J., *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 1928, p. 17 sq.

d) *Quatrième solution : Toute attrition estimée par le pénitent de bonne foi suffisante et quant à son universalité et quant à sa souveraineté,* ENCORE QU'EN RÉALITÉ ELLE NE LE SOIT POINT, *rend le sacrement valide tout en le laissant informe.* — Si l'on admet la possibilité d'un sacrement de pénitence valide et informe pour le cas envisagé par Génicot-Salsmans (3e opinion), pourquoi ne pas l'admettre d'une manière générale pour tous les cas où la contrition est estimée suffisante par le pénitent de bonne foi ? Ne faut-il pas distinguer, dans le pénitent, la réalité des dispositions et leur degré de perfection, et, dans le degré de perfection, le degré suffisant pour la validité et insuffisant pour la fructuosité et le degré suffisant pour l'une et pour l'autre ? Dieu seul peut connaître quand l'attrition, extérieurement manifestée, existe dans le pénitent à un degré et avec des qualités suffisantes pour rendre fructueux le sacrement. Mais le sacrement étant signe sensible, la manifestation extérieure de l'attrition est essentielle au sacrement ; toutefois, la manifestation du degré et des qualités étant impossible, il semble qu'on doive conclure que la manifestation extérieure d'une contrition intérieure, insuffisante ou suffisante, est seule de l'essence du sacrement.

Une chose surtout milite en faveur de (cette) manière de voir ; c'est que, seule, elle explique scientifiquement la pratique de l'Eglise dans l'administration du sacrement de pénitence, sans qu'il soit besoin de recourir à une exception quand il s'agit de juger la matière. De même que, dans les autres sacrements, la matière doit être certaine, de même, ici, le confesseur peut et doit être certain de la douleur et du propos du pénitent — mais seulement en tant que douleur et propos contribuent à constituer le signe sensible du sacrement et non pas en tant qu'ils sont une disposition intérieure. Le confesseur ne peut point, à son gré, absoudre ou retenir les péchés ; il doit s'assurer (*videat diligenter*, dit le Rituel romain) si le pénitent est disposé, s'il est digne de l'absolution... C'est seulement d'après les marques extérieures que le confesseur peut juger prudemment si la disposition, qui est une chose intérieure, existe en réalité ; et, d'ordinaire, il doit se contenter d'une probabilité prudente. Il a donc raison d'absoudre lorsqu'il juge avec motif que le pénitent soumet sincèrement et avec douleur ses péchés au pouvoir des clés, en d'autres termes, il absout sans avoir en même temps la certitude morale que l'attrition du pénitent est absolument efficace, ce qu'il faudrait cependant si ce degré d'attrition était non seulement la disposition prochaine, mais encore une partie essentielle de la matière sacramentelle.

En demandant pour la validité de notre sacrement une attrition moins parfaite sous le rapport du degré que pour recueillir le fruit sacramentel, Jésus-Christ a grandement facilité la tâche si délicate du confesseur. L'administration du sacrement de la pénitence serait moralement impossible si, pour donner licitement l'absolution, le confesseur devait être absolument certain que l'attrition du pénitent est souveraine. N. Gihr, *Les sacrements*, tr. fr., III, p. 162-63.

Pratiquement, les partisans des autres opinions sont bien obligés d'accepter cette quatrième solution, puisque tous reconnaissent qu'il ne faut pas inquiéter le pénitent de bonne foi qui peut-être n'a pas eu l'attrition souveraine ou universelle.

Cette quatrième opinion est la thèse de Billot, vigoureusement défendue, *De sacramentis*, II, th. 16. Billot prétend s'abriter derrière plus de trente autorités théologiques : pour quelques-unes, c'est inexact ; d'autres, Gonet et Suarez, par exemple, n'admettent le sacrement valide et informe qu'en un cas très spécial. Il faut reconnaître que Billot est fidèle à la pensée de S. Thomas *In IV Sent.*, dist. XVII, q. 3, a. 4, sol. 4 (*Suppl.*, q. 9, a 1) ; vraisemblablement de S. Albert le Grand, *In IV Sent.*, dist. XVII, a. 6 ; à coup sûr de S. Antonin, *Sum. theol.*, part. III, tit. XIV, c. 19 ; de Cajétan, *Quæst. de confessione*, quæsitum 5 ; de Capréolus, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. 2, concl. 3, et de Jean de S Thomas, *Cursus theol.*, IX, *De sacramentis*, disp. XXXIII, a. 6. Jean de S. Thomas étant postérieur au concile de Trente, on ne peut donc pas dire que cette opinion a été abandonnée après le concile. Il est vrai que la plupart des auteurs qui l'ont enseignée depuis la deuxième moitié du XVI^e^ siècle l'ont restreinte au seul cas de « non-universalité » de la contrition (cf. 3^e^ solution). Billot lui a rendu une vogue incontestable. Vermeersch, *Theol. moralis*, III, n. 569 ; Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, II, n. 68 sq. ; Gihr, *loc. cit.*, Lépicier, *De pænitentia*, p. 412 ; Paquet, *De sacramentis*, part. II, disp. III ; A. d'Alès, *De sacramento pænitentiæ*, p. 156-158 ; Hugueny, *La pénitence*, édit. de la *Somme théologique* de la *Revue des Jeunes*, II, p. 461-464 ; Tanquerey, *Synopsis theol. moralis*, I, n. 334-336 ; Hervé, *Manuale*, IV, n. 281 ; *Ami du Clergé*, 1920, p. 675 sq.

A. M.

Un prêtre doit-il exposer sa vie pour conférer un sacrement : vg: le baptême ?

Q. — Dans une réponse très intéressante, l'*Ami* du 2 décembre 1954, à propos de la réception des Sacrements par un non-baptisé, on fait remarquer que l'action de Dieu n'est pas liée par les Sacrements.

D'autre part la doctrine commune enseigne qu'un prêtre peut être amené à sacrifier sa vie pour assurer l'administration d'un Sacrement.

Comment concilier une doctrine aussi exigeante avec le fait que l'action de Dieu n'est pas liée aux Sacrements et qu'il peut donc suppléer à l'omission d'un rite, fût-il celui du Baptême ? En d'autres termes un prêtre est-il vraiment condamné à perdre la vie pour assurer le seul rite du baptême ?

R. — Nous n'avons pas ici à examiner et à discuter les cas où un prêtre peut être appelé par son ministère à exposer sa vie pour administrer un sacrement nécessaire ou utile au salut d'une âme. On sollicite simplement de nous de montrer que l'assertion « l'action de Dieu n'est pas liée aux sacrements » ne s'oppose en rien à l'accomplissement de ce devoir pour ainsi dire héroïque.

L'assertion en question ne se trouve pas *quoad litteram* dans notre texte ; mais reconnaissons qu'on peut la déduire de l'article signalé. S. Thomas en a donné le sens exact, III^a^, q. 64, a. 3.

De même que le Christ, en tant que Dieu, a un pouvoir souverain sur les sacrements, de même, en tant qu'homme, il a un pouvoir de ministre principal ou pouvoir d'excellence. Ce pouvoir consiste en quatre prérogatives :

1° C'est le mérite et la vertu de sa passion qui agissent dans les sacrements ;

2° C'est par la foi que nous entrons en communication avec la vertu de sa passion... foi que nous professons par l'invocation du nom du Christ ; c'est donc du pouvoir d'excellence, que le Christ exerce dans les sacrements, que relève leur sanctification en son nom ;

3° C'est de leur institution par le Christ qu'ils tiennent leur vertu. Il appartient donc à l'excellence du pouvoir du Christ que celui qui a donné aux sacrements leur vertu ait pu les instituer ;

4° *Comme la cause ne dépend pas de son effet, mais bien plutôt l'effet de sa cause, il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'il ait pu produire l'effet des sacrements sans en accomplir le rite extérieur.*

C'est cette dernière pensée que les théologiens ont traduite par l'affirmation rappelée plus haut, en entendant toutefois cette affirmation non seulement de Dieu, cause principale et souveraine, mais aussi du Christ, en tant qu'homme, ministre principal doté du pouvoir d'excellence à l'égard des sacrements. Ce que Billot traduit ainsi, en se rapprochant du texte littéral de l'axiome : « Ipse demum virtutem habet *quæ sacramentis alligata non est*, quia sine sacramentis effectum sacramentorum potest conferre, sicut cum Luc. VII - 48, solo verbo peccata remittebat ». (*De sacramentis*, I, p. 172).

Nous avons donné d'autres exemples de ce pouvoir d'excellence opérant l'effet des sacrements sans les sacrements. Dans le *D.T.C.*, la communication du pouvoir sacerdotal aux apôtres a pu être réalisée sans rite sacramentel (*Ordre*, XI, 1206) ; peut-être aussi à Saül (Id., 1238-39). Dans l'*Ami*, récemment à propos du « baptême » de la Sainte Vierge (1954, p. 558-559).

Dans notre article du 2 décembre dernier, nous avons simplement affirmé la *possibilité* d'un exercice semblable soit du pouvoir souverain de Dieu, soit du pouvoir d'excellence du Christ, dans le cas où un sacrement nécessaire au salut aurait été invalidement administré ; et encore s'agissait-il uniquement de la grâce et non des autres effets.

De cette simple possibilité, peut-on déduire que l'accomplissement d'un ministère dangereux dans l'administration d'un sacrement nécessaire au salut devient moins urgent ? Nullement ! Nous avons insisté à maintes reprises dans l'*Ami* — et cette insistance a pris une forme plus précise encore dans notre dernier livre *Enfants morts sans baptême* — sur la *nécessité* d'administrer le baptême aux enfants nouveau-nés nonobstant la *possibilité* d'une intervention divine en leur faveur. Voir, dans l'*Ami*, une dernière mise au point sur ce sujet (*Ami*, 1954, p. 581).

A. MICHEL.

Sur les limbes

Q. — 1° Les limbes subsisteront-elles encore après le jugement dernier ?

2° Si oui, quel sera l'état des corps ressuscités des habitants des limbes ?

3° Y aura-t-il quelques relations possibles entre les élus du ciel et les hôtes des limbes ?

R. — Plus d'une fois déjà nous avons résolu ces questions, tout au moins la première et la troisième explicitement, la seconde d'une façon simplement implicite en parlant de la résurrection des corps en général.

Ad I. — L'Etat de ceux qui meurent avec le péché originel est-il éternel ? L'exclusion du ciel

pour les enfants morts sans baptême est-elle définitive ? Voici la réponse de Mgr Gaudel :

La tradition est unanime pour l'affirmer ; le nier serait aller contre la doctrine toujours reçue de la nécessité du baptême *saltem in voto* comme moyen de salut, contre les décisions d'Innocent III et du concile de Florence qui excluent l'idée d'une peine temporaire pour ceux qui vont aux limbes. Aussi faut-il écarter l'opinion de Minges (*Compendium theologiæ dogmaticæ specialis*, Ratisbonne, 1922, II, 141-144). D'après ce théologien, il serait *peut-être* possible que les enfants morts sans baptême arrivent un jour à la béatitude éternelle, si des hommes justes offraient ici-bas leurs mérites et ceux du Christ pour eux...

Reconnaître l'évolution de l'enseignement ecclésiastique dans le sens de la distinction mieux comprise entre la peine du péché originel et celle du péché actuel, ce n'est pas nier la continuité de cet enseignement *in eadem sententia, in eodem sensu*. Or, ce qui fait cette continuité, c'est l'idée d'exclusion définitive du ciel par le fait du péché originel. Affirmer, comme le veut Minges, la possibilité d'une admission à la béatitude céleste des âmes qui sont aux limbes, c'est briser cette continuité ; c'est méconnaître l'homogénéité de l'évolution de la doctrine catholique sur ce point ; c'est émettre une opinion qui ressemble fort à l'opinion que S. Augustin a condamnée dans le *De anima et ejus origine* (Art. *Limbes*, *D.T.C.*, IX, 769, 770).

Ad II. — Dans la deuxième question on aborde le domaine des inconnues. Sur ce point, nous avons toujours, dans l'*Ami*, voulu garder une prudence extrême pour ne pas lancer nos lecteurs dans des divagations inutiles. Il a fallu être moins discret en rapportant dans le *D.T.C.* les opinions des théologiens au sujet des modalités de la résurrection des corps en général :

« D'après S. Thomas et bon nombre de théologiens, les hommes ressusciteront à *l'âge parfait*, c'est-à-dire, d'après S. Augustin, vers l'âge de trente ans, « la perfection existant dans l'âge viril auquel s'arrête le mouvement de croissance et où commence le mouvement de décroissance » (S. Thomas, *Suppl.*, q. 81, a. 1). Mais d'autres théologiens estiment cette solution discutable et peu conforme avec les assertions empruntées aux monuments de l'antiquité chrétienne. Le P. Terrien déclare que « cette règle » ne doit pas être comprise avec une exactitude mathématique. Il semble convenable qu'il y ait dans l'apparence extérieure des ressuscités quelque chose qui rappelle leur vie d'ici-bas. On aime à penser qu'un saint Stanislas, par exemple, conservera les grâces de sa jeunesse et le vieillard Siméon, la noble majesté qui le caractérisait, quand il reçut entre ses bras le Sauveur du monde » (*La grâce et la gloire*, II, p. 268-269).

Par contre, S. Thomas concède que les morts ne ressusciteront pas tous avec *la même taille* ; ils ressusciteront avec la taille qu'ils ont eue ou qu'ils auraient eue à l'âge viril, terme de la croissance. Si toutefois la nature a fait des excès dans un sens ou dans l'autre, « la puissance divine retranchera ou ajoutera ce qu'il y aura dans l'homme en trop ou en moins » (S. Thomas, *Suppl*, q. 81, a. 2) :

Prenez ce que vous voudrez dans ces affirmations qui ne sont qu'hypothèses sans fondement. Elles nous semblent procéder d'une imagination s'efforçant de reconstituer les corps selon les types terrestres. Nous préférons, pour notre part, demeurer dans une imprécision voulue. Une fois admise la doctrine thomiste de l'âme, forme substantielle du corps, et reconstituant à la résurrection *son* corps, son *propre* corps selon le type humain dont elle garde l'empreinte en elle, nous pouvons nous en tenir là :

Qu'il plaise à Dieu de faire ressusciter un enfant à l'âge adulte, un vieillard avec les signes de la jeunesse, qu'importe ! Toutes ces hypothèses, envisagées par les théologiens, sont parfaitement secondaires, pour ne pas dire indifférentes au dogme de la résurrection, expliqué avec la doctrine thomiste de la forme substantielle (*Les Mystères de l'Au-Delà*, p. 141).

Ad III. — « Nous ne voyons aucun inconvénient, au point de vue de la foi et de la théologie, d'admettre que les parents chrétiens pourront reconnaître dans l'Au-Delà leurs enfants morts sans baptême. La « localisation » dans la vie future ne saurait empêcher la communication des pensées par les idées infuses que Dieu accordera tant aux âmes glorifiées qu'aux âmes des enfants incapables de parvenir à la gloire. » (*Morts sans baptême*, p. 116).

A. M.

Appel systématiquement tardif du prêtre et désir de funérailles religieuses

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous conseiller utilement dans les deux cas suivants qui laissent fréquemment le clergé perplexe au sujet de la conduite à adopter :

1° Il arrive souvent, dans nos régions, que le prêtre est appelé auprès d'un « mourant » alors que celui-ci est déjà effectivement trépassé... C'est sciemment et volontairement que la famille agit ainsi ; car elle sait pertinemment que si le prêtre arrivait alors que le malade a encore sa connaissance, il refuserait de recevoir le ministre de l'Eglise (ou ses sacrements) et ce serait, en conséquence, la privation de la sépulture ecclésiastique. Or, la famille tient beaucoup à ce que le défunt « passe par l'église » avant d'être conduit au cimetière. Aux remontrances que le curé adresse aux parents lorsqu'il a été appelé « trop tard », ceux-ci répondent ingénument : « Que voulez-vous, ce n'était pas dans ses idées... ; nous n'avons pas voulu aller à l'encontre de sa volonté. Mais nous désirons beaucoup et nous demandons des funérailles religieuses... » Que faire en pareil cas, qui se renouvelle fréquemment ? Il n'y a pas eu refus *formel* de la part du malade (que le prêtre n'a pas vu) : est-ce une raison suffisante pour accéder au désir de la famille ?

2° Dans d'autres cas, on explique ainsi l'appel tardif du prêtre : « Nous avons voulu éviter au malade une émotion qui eût été fatale et eût hâté la mort... Mais, avant de mourir, il a bien demandé à « passer à l'église » après son trépas... » Ainsi, dans l'esprit des paroissiens s'estompe de plus en plus l'importance des derniers sacrements. Les funérailles tendent à devenir l'unique « sacrement des morts » auquel on tienne vraiment. Et pourtant une attitude rigide et une rupture amèneraient un flot d'enterrements civils. Quelles règles canoniques suivre et quelle attitude pastorale adopter ?

R. — Nous avons tenu à reproduire *in extenso* cette consultation, dans laquelle nombre de nos confrères retrouveront, avec des nuances plus ou moins accentuées, des problèmes qu'eux-mêmes ont parfois à résoudre. Notre correspondant a eu bien raison de souligner que ces problèmes ne sont pas uniquement d'ordre *canonique*, mais aussi d'ordre *pastoral*. Il est clair que la seule application de normes disciplinaires n'apportera pas de solution à l'angoissante question du salut de ces âmes qui ne se nourrissent plus d'une religion vivante, et ne s'attachent qu'à un formalisme conventionnel. C'est à la racine du mal qu'il faut s'attaquer.

Encore est-il que cette rééducation du sens chrétien ne devra pas être compromise — soit par un excès de rigueur, qui repousse et décourage — soit par un excès de condescendance, qui aboutit à minimiser les grandes réalités surnaturelles et à entretenir l'indifférence. Notre réponse tiendra donc compte à la fois des règles positives statuées par le droit canonique, et des exigences plus hautes que peut requérir, en certaines circonstances, le bien des âmes.

1° Pour résoudre « canoniquement » le premier cas proposé, nous aurions aimé être mieux renseigné sur la condition du défunt et surtout sur ses antécédents religieux. Le curé, qui doit « connaître ses ouailles » (même si elles ne font pas partie de son troupeau, *quæ non sunt ex hoc ovili*), sera beaucoup mieux placé que nous pour apprécier le cas concrètement. Ce que l'on nous dit du trépassé, dont les « idées » n'étaient pas d'appeler le prêtre à son lit de mort, ni de recevoir les derniers sacrements, laisse entendre que ce baptisé avait mené une vie à peu près indifférente et en dehors de toute pratique religieuse. Nous le supposons cependant en règle avec les lois de l'Eglise concernant le mariage et non inscrit à une société ou secte professant l'hérésie, l'athéisme, ou l'indifférentisme.

La question canonique qui se pose à son sujet est donc celle-ci : peut-on, en raison de son apostasie *pratique*, le classer dans la catégorie des *peccatores publici et manifesti*, dont parle le canon 1240, 6°, et, à ce titre lui refuser la sépulture ecclésiastique, attendu que, *avant de mourir*, il n'a donné *aucun signe de pénitence?*

Nous avons laissé entendre déjà combien cette notion de « pécheur public » est « relative » et doit être appréciée compte tenu des circonstances de *temps* et de *lieu*. Qu'on nous comprenne bien : ce n'est pas que la notion théologique de péché et la théorie de l'offense de Dieu soit variable et tributaire des temps et des lieux. Ce n'est pas non plus que la notion de « pénitence » ou « repentir » (*coram Deo*) ait changé au cours des âges et puisse être modifiée de nos jours. Mais nos lecteurs comprendront facilement que l'*attitude* de l'Eglise et sa *discipline* à l'égard des *pécheurs* (plutôt que du péché) ne soit pas immuable. Ce n'est point ici le lieu de rappeler par le détail les tendances opposées qui se manifestèrent à cet égard dans l'Eglise primitive, et dont le *Pasteur* d'Hermas ou l'*édit* de Callixte Ier nous laissent entendre les variations. Toute l'histoire de la « réserve » (soit des péchés, soit des peines) nous retracerait les attitudes successives de l'Eglise, non pas à l'égard du péché, mais à l'égard des pécheurs : mélange de sévérité et d'indulgence suivant les époques, en vue d'obtenir plus sûrement et plus efficacement l'amendement des coupables, aussi bien que la conservation de l'ordre social.

C'est dans cette perspective qu'il faut envisager la « privation de sépulture ecclésiastique » statuée dans la discipline actuelle par le canon 1240. Il n'est pas douteux (les commentateurs sont d'accord sur ce point) que le Code a tempéré notablement les exigences du droit antérieur, en plaçant en tête du canon 1240 cette incise dont la résonance est nouvelle : *Nisi ante mortem aliqua dederint pœnitentiæ signa*. C'est ce que l'Eglise a jugé, dans l'*ensemble des cas* (il peut y avoir des exceptions), être la norme la plus adaptée à l'époque où nous vivons, donc la plus apte à procurer le bien des âmes. Sauf évidence contraire, il faut se tenir à cette norme.

Pour en faire l'application au cas qui nous est soumis, il faudra :

a) Tenir compte des « antécédents » du défunt. Ces antécédents (c'est-à-dire la manière de vivre et le comportement moral et religieux de l'individu de son vivant) permettent-ils ou obligent-ils à le considérer comme un « apostat notoire » ou un « pécheur public » ? (Nous n'entrevoyons pas, d'après l'exposé, d'autres causes de privation de la sépulture religieuse).

b) Si, compte tenu du milieu, la réponse doit être indubitablement affirmative, il n'y a, semble-t-il, qu'à appliquer la norme de « l'exclusion de la sépulture ecclésiastique » — en dépit du désir de la famille — attendu qu'il n'y a eu *aucun* signe de repentir.

c) Mais si — comme nous serions tentés de le croire — il y a *doute* (positif et probable) sur la qualité de « pécheur public » ou « d'apostat notoire » du défunt (l'absence de repentir étant certaine), il y aura lieu — selon les termes du canon 1240, § 2 — de *consulter l'Ordinaire* sur la conduite à adopter.

Il va de soi que cette « consultation » devra être accompagnée de toutes les indications susceptibles d'éclairer la décision épiscopale. Outre le « comportement » moral et religieux de son paroissien, le curé n'omettra pas de préciser, au point de vue *pastoral*, le retentissement qu'aura dans la paroisse (et même dans les environs) l'octroi ou le refus des funérailles religieuses. Le cas de « doute » est, en effet, un cas-limite, dans lequel le jugement de l'Ordinaire fera pencher la balance dans le sens de la sévérité ou dans celui de l'indulgence. Le canon 1240 donne comme « norme », dans des cas semblables, d'incliner vers la bienveillance et d'accorder la sépulture religieuse. Mais il dit expressément que d'autres considérations *extrinsèques* peuvent intervenir, en particulier celle du *scandale à éviter*. La question du scandale intéressant le droit divin, on ne saurait légitimement passer outre. Mais, dans certaines circonstances, le « scandale » pourrait résulter aussi bien du refus que de l'octroi de la sépulture ecclésiastique. On comprendra dès lors que la solution adoptée puisse varier selon les temps et selon les lieux, dans les cas vraiment douteux.

D'autre part — tout scandale étant écarté — il nous semble tout à fait permis, voire souhaitable que, dans ces mêmes cas, interviennent des considérations d'ordre *pastoral* dans l'octroi ou le refus des funérailles religieuses. Nous connaissons des paroisses, dans lesquelles il n'y a jamais eu d'enterrement civil : un pasteur peut avoir des raisons de redouter la première introduction de cette cérémonie profane, que d'autres oseront ensuite adopter. Inversement, le refus de funérailles religieuses pourrait être appelé à faire choc ; en secouant des ouailles endormies ou indifférentes, il leur remettrait en mémoire des vérités fondamentales avec lesquelles on ne transige pas.

On voit par là toutes les nuances, voire les délicatesses, qui devront intervenir dans l'ultime décision, dont le Code réserve la responsabilité

l'Ordinaire. Ce que nous avons tenu à souligner, c'est le rôle « modérateur » de l'Evêque. En dehors des cas « clairs », dont le Code fournit la solution, c'est à lui qu'il appartient de décider en dernier ressort, compte tenu non seulement des normes positives du droit (can. 1240), mais encore des « opportunités » suggérées par une saine pastorale. Le renouvellement de cas identiques dans une région déterminée pourrait provoquer la mise en commun des suggestions fournies par les prêtres ayant charge d'âmes, en vue d'élaborer, sous la direction de l'Ordinaire, une jurisprudence pratique qui apparaîtrait la plus apte à faire ou à refaire l'éducation du peuple chrétien.

2° Le second cas exposé nous apparaît moins délicat à résoudre. Il semble que nous sommes en face d'un de ces nombreux indifférents, qui n'ont aucune hostilité à l'égard de l'Eglise et ne refuseraient pas le ministère du prêtre à leurs derniers instants. On peut même présumer que, sans avoir le courage de le demander formellement (certains peuvent être excusés par l'illusion où l'on s'efforce de les entretenir sur leur état), ils seraient heureux de l'accueillir s'il se présentait ; mais c'est la famille ou l'entourage qui s'y oppose « afin de ne pas effrayer le moribond ». Néanmoins ces chrétiens affadis professent hautement qu'ils ne veulent pas être enterrés « comme des chiens » ; certains vont jusqu'à dire qu'ils ne veulent pas mourir « comme des païens » et ils demandent par avance à leur curé ou à tel prêtre de se trouver là au moment suprême. Mais ce sont les parents qui, délibérément, n'avertissent pas le ministre de l'Eglise, ou même l'écartent s'il survient.

Pour cette catégorie de « fidèles » (?) — hélas assez nombreuse — la pratique habituelle (au moins en France) est d'accorder *simpliciter* les funérailles religieuses. Canoniquement parlant, le défunt ne rentre pas dans l'une des classes énumérées au canon 1240 ; régulièrement donc il a *droit* à la sépulture ecclésiastique (can. 1239, § 3). Il n'appartiendrait pas au curé de contredire ou même d'aggraver la discipline du Code. Seul l'Evêque, qui a pouvoir législatif aussi bien que coercitif (can. 2220 et 2221), pourrait dans des circonstances exceptionnelles — et seulement pour un temps, croyons-nous — édicter des mesures (vindicatives ou éducatives), tendant à étendre les cas de refus de funérailles religieuses.

A. Bride.

Messes de binages et honoraires

Q. — D'après une ordonnance épiscopale, tout prêtre *bineur* est autorisé, dans notre diocèse, à célébrer la 5e messe de binage (soit une messe sur cinq) à ses propres intentions et sans honoraires.

Rien n'est prévu explicitement pour le prêtre qui « trine ». Nous nous demandons si le célébrant autorisé à triner peut *également* appliquer à ses intentions (et sans honoraires) la 5e messe de trinage. Il conserverait ainsi, à sa libre disposition deux messes chaque 5e dimanche, s'il trine chaque semaine.

R. — La réponse la plus sûre serait à demander évidemment à l'autorité épiscopale. Et c'est à cette réponse qu'il faudra se tenir en toute hypothèse. A défaut de solution autorisée, nous allons donner celle que suggèrent les principes généraux du droit, et qui sera valable jusqu'à décision épiscopale contraire :

1° Il faut se rappeler tout d'abord la *norme* générale établie par le canon 824, § 2 : lorsqu'un prêtre célèbre plusieurs messes dans la même journée (et il ne peut le faire sans indult apostolique ou sans autorisation de l'Ordinaire, can. 806), il ne peut percevoir *aucun honoraire* pour la 2e (ou la 3e) célébration. Ce qui ne veut pas dire qu'il lui soit interdit d'avoir une *intention :* cette intention est laissée à sa libre détermination ; il s'ensuit que, *selon le droit confirmé par le Code*, l'application de la messe de binage (et de celle de trinage) est pratiquement abandonnée au choix du célébrant. Le canon 824 qui proscrit le double (ou triple) honoraire — sauf pour Noël — ne fixe aucune intention à la 2e ou 3e messe [1]. De *droit général* donc, *toutes* les messes de binage (ou de trinage), célébrées *sans honoraires*, peuvent être appliquées par le prêtre à qui bon lui semble. Voilà le point de départ.

2° Mais il advint — surtout après les hécatombes de la guerre 1914-1918 — que, par suite de la pénurie de clergé, les binages se multiplièrent et, par là-même, le nombre des messes célébrées *sans intention rétribuée*. Plusieurs diocèses demandèrent alors des indults autorisant les prêtres bineurs (il n'était guère question alors de trinage) à accepter un honoraire pour la 2e messe, pourvu qu'ils en versassent le montant à une « œuvre » désignée dans l'indult. Les œuvres bénéficiaires variaient d'un diocèse à un autre ; c'étaient principalement : la caisse du « denier du culte », celle des vieux prêtres retraités ou malades, l'œuvre des vocations sacerdotales ou des séminaires, les universités catholiques, l'enseignement libre, etc... Ces indults offraient le double avantage de pouvoir acquitter les nombreuses messes offertes alors pour les morts de la guerre, et en même temps de procurer à des œuvres « vitales » pour l'Eglise les ressources indispensables dont souvent elles étaient dépourvues en raison de l'amenuisement de la monnaie et de l'élévation du coût de la vie.

Le procédé rendit de réels services et il fut appliqué non seulement aux messes « pro populo » (au nombre de 80 *environ*) que le curé doit célébrer sans honoraires, « pour le peuple ou les peuples qui lui sont confiés », aux termes des canons 466 et 339. Le nombre de ces messes fut réduit — parfois considérablement — grâce à de nouveaux indults ; et à leur place, les curés furent autorisés à célébrer des messes à intentions rétribuées, dont l'honoraire était versé dans des caisses ou à des œuvres d'intérêt général.

Cette manière de faire ne s'établit pas sans quelques protestations : *a*) elles venaient tout d'abord de certains curés, qui manifestaient un attachement tenace à la « messe célébrée pour leur peuple » : ils émirent la prétention d'éluder la faveur ou exception résultant de l'indult, pour s'en tenir « au droit » ; *b*) les prêtres bineurs eux aussi se prétendirent lésés, en ce sens qu'ils n'avaient plus à leur disposition — comme auparavant et ainsi que le prévoyait le droit — aucune des intentions

[1] Il n'y a d'exception que pour le 2 novembre ; le pape Benoît XV a déterminé les intentions de la 2e et 3e messe (Constit. *Incruentum*, 10 août 1915).

de leurs messes de binage ; *c*) enfin, dans l'une et l'autre catégories, il se trouva des esprits chagrins pour soutenir que les dispositions *contra jus* contenues dans les indults n'étaient que des faveurs, des permissions ou privilèges dont on pouvait user *librement* et *légitimement*, mais qu'elles ne constituaient pas des « obligations » : curés et prêtres bineurs pouvaient donc, à leur gré, s'y conformer ou leur préférer le droit commun (cfr. can. 69).

La question ainsi soulevée fut portée devant la S. C. du Concile, qui répondit, le 8 mai 1920, « que les Ordinaires de lieux, en vertu de l'indult apostolique, sont en droit *d'obliger* (*adigere valent*) les prêtres à célébrer les messes de binage ou les messes « *pro populo* » (dont ils ont été dispensés) à des intentions rétribuées, au profit de certaines causes pies » (*Acta Ap. Sedis*, vol. XII, p. 536).

3° Selon la rigueur de la discipline locale instaurée par les indults et la décision de la S. C. du Concile, les prêtres bineurs n'avaient plus la possibilité — si l'évêque usait de tout son droit — de disposer d'une seule messe de binage à leur intention personnelle et sans honoraires. (Ils avaient, cela va de soi, toujours la possibilité de se réserver l'intention d'une messe de binage, mais à condition de verser à l'évêché l'honoraire en vigueur).

C'est pour atténuer le caractère un peu draconien de ces dispositions que, de très bonne heure, les Ordinaires n'*urgèrent pas* le « droit » que leur conférait la décision du 8 mai 1920. Ils laissèrent, à la libre disposition des prêtres bineurs (sans honoraires) une messe sur *quatre*, sur *cinq*, sur *six*..., selon les diocèses. Une telle mesure est parfaitement louable et tout à fait justifiée : d'une part, elle restitue au prêtre bineur une partie des avantages que lui conférait le droit général ; d'autre part elle reconnaît le mérite et récompense de quelque manière la peine et la fatigue du prêtre bineur.

4° C'est dans cette perspective, à la fois historique et juridique, tempérée par la notion d'*équité* canonique, que nous trancherons — à défaut de texte positif ou de décision formelle — la question de la messe de « trinage ». Comme pour le binage, l'indult, à le prendre dans la rigueur de ses termes, réserve, à n'en pas douter, *toutes* les intentions (rétribuées) de ces messes en faveur des œuvres désignées dans le texte, sans exception aucune.

Mais comme nous ne sommes pas en matière *pénale* (cf. can. 2219, § 3), « l'analogie de droit » est permise ; elle semble même, *in casu*, tout indiquée. Le canon 20 nous invite à recourir en pareil cas « *legibus latis in similibus* ». Il nous apparaît que les motifs qui ont amené les Ordinaires à laisser à la libre disposition des prêtres bineurs *environ* une messe par mois, trouvent une application adéquate dans le cas du trinage : *a*) d'une part, on se rapproche de la norme prévue par le droit général et que l'obtention d'indults (dont nous ne contestons pas l'utilité ou même la nécessité) est venue bouleverser ; *b*) d'autre part, l'aspect « mérite » et « reconnaissance de ce mérite » est encore plus digne de considération dans le cas du trinage que dans celui du binage.

Ce n'est donc pas, pensons-nous, s'écarter de la *mens legislatoris* (à laquelle renvoie le canon 18), mais bien plutôt s'en rapprocher, que d'octroyer (« par une bienveillante interprétation », s'appuyant sur l'équité canonique) au prêtre trineur les faveurs ou avantages officiellement reconnus au prêtre bineur. Et cela, jusqu'à décision positivement contraire de l'Evêque diocésain.

A. B.

Existe-t-il une « maladie du suicide » ?

Q. — Il y a quelque temps, des spécialistes médecins, au congrès de Vienne, ont parlé de la « *maladie du suicide* ». Voulez-vous avoir l'obligeance de me dire :

1° Qu'est-ce que la « maladie du suicide » ?

2° Quelle influence pourrait-elle avoir dorénavant sur l'interprétation et l'application des can. 1240-1-3 ; 1241 ; 2350-2 du droit canon ?

R. — 1° On entend par maladie du suicide soit un cas individuel, soit un cas social.

a) Cas individuel. — Certaines maladies mentales, comme soit la psychasthénie (propension aux idées noires), soit la maladie mélancolique qui représente l'une des phases de la Cyclothymie (l'autre phase est représentée par une période d'excitation) aboutissent souvent au suicide.

b) Cas social. — Dans certaines régions particulièrement peu favorisées par le climat (on cite traditionnellement Sainte-Hélène, par exemple), on remarque un certain dégoût de la vie qui se traduit par le suicide, quelquefois en série. De même, dans des collectivités d'enfants impressionnables, on remarque des suicides en série.

2° Dans les deux cas, le pasteur des âmes peut, en conscience, suivre l'avis du médecin et se montrer, donc, réservé dans l'application des canons 1240, 1241, 2350. Dans la plupart des cas mentionnés, on se trouve en présence de sujets vraiment malades.

J. GÉRAUD.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

René METZ. — La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie. — In-8 de 501 p. — Paris, Presses universitaires, 1954.

Il a fallu plus de mille ans pour produire le rite de la consécration virginale tel qu'il figure actuellement au Pontifical. M. l'abbé Metz, professeur à la Faculté de théologie catholique et directeur de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, a entrepris de retracer cette longue histoire dans une thèse dont seuls quelques extraits avaient été publiés jusqu'ici (dans la *Revue de droit canonique* et la *Revue des sciences religieuses*), bien que l'auteur ait libéralement autorisé d'autres chercheurs à utiliser son manuscrit (cf. R. d'Izarny, *Mariage et consécration virginale au IV*e *siècle*, dans *Supplément de la Vie spirituelle*, 1953, p. 92, sq.). C'est la « Bibliothèque de l'Institut de droit canonique », illustrée déjà par G. Mollat, M. Andrieu et V. Martin, qui accueille aujourd'hui cet important travail.

La cérémonie fondamentale de la consécration des vierges (la seule proprement « romaine », du reste, avec la collecte et la belle préface du Sacramentaire léonien) est la *velatio* — la remise du voile, analogue à l

relatio conjugalis — laquelle donne un sens nuptial à toute cette liturgie : la vierge devient ainsi l'épouse du Christ ; dans un riche appendice de cinquante pages, M. Metz — signalons-le dès maintenant — exposera le développement historique du rituel matrimonial et soulignera avec bonheur le parallélisme de l'évolution de l'*ordo* qui nous intéresse ici.

Bien que les premiers témoignages d'une cérémonie de consécration n'apparaissent qu'au IV^e^ siècle, l'A. esquisse d'abord la situation des vierges chrétiennes à Rome avant la paix constantinienne ; puis il note qu'à partir de cette époque leur nombre s'accroît considérablement ; certaines se groupent en communauté ; parfois une cérémonie liturgique marque l'émission de leur *propositum* (après un temps de probation plus ou moins long) : la remise solennelle du voile nuptial par l'évêque au cours de l'avant-messe.

Du IX^e^ au XI^e^ siècle, c'est au-delà des Alpes, loin des troubles romains de l'époque, qu'il faut chercher la suite de l'évolution du rite. Des prières et des bénédictions de vêtements et surtout (du moins pour les religieuses cloîtrées) la tradition de l'anneau et de la couronne — avec adaptation des textes de la *Passio* de sainte Agnès — vont souligner encore de façon spectaculaire le caractère nuptial de la cérémonie. Le moine rhénan auquel on doit ces dernières adjonctions (dans le Pontifical romano-germanique) n'aime guère la sobriété romaine, mais les rites qu'il a introduits finiront par s'implanter à Rome même, non sans avoir rencontré quelques résistances toutefois.

L'auteur du cérémonial pontifical qui prit naissance à la fin du XII^e^ s. profitera, en effet, du rituel mayençais en l'améliorant un peu ; au XIII^e^ siècle, des travaux d'adaptation seront encore faits à plusieurs reprises par les cérémoniaires de la Curie pour donner une allure plus romaine et moins lourde à la fois aux rites importés : ainsi le symbolisme nuptial sera-t-il moins souligné dans les prières accompagnant la remise de l'anneau et de la couronne.

Mais ce symbolisme sera, tout au contraire, renforcé par l'évêque de Mende, Guillaume Durand, dans le Pontifical qu'il établit. Et non content de rapprocher cette consécration du mariage, il introduira encore des rites empruntés au cérémonial des ordinations. D'autre part, en bon canoniste, il va s'attacher à donner des rubriques précises et à clarifier toutes les questions juridiques qui peuvent se poser. Lorsqu'en 1485 il faudra éditer officiellement le Pontifical, celui de Durand servira de modèle ; les adjonctions ou précisions ultérieures ne concerneront que des détails (signalons toutefois que l'on abandonnera les formules « nuptiales » pour le voile et la couronne). En 1595 notre texte est définitivement constitué ; malheureusement il ne servira guère jusqu'au XIX^e^ siècle.

A la fin de son étude, M. Metz a retranscrit, passage par passage, toute la cérémonie actuelle en indiquant, au fur et à mesure, toutes les sources : c'est assez dire combien les recherches des lecteurs sont facilitées ; ajoutons qu'une table alphabétique des *initia* et qu'un index des noms propres et des matières, ainsi qu'une imposante bibliographie, permettent une consultation fructueuse du volume (dont l'impression, disons-le en passant, est particulièrement soignée).

Mais on se tromperait en croyant que cette savante étude ne s'adresse qu'aux historiens de la théologie, du droit canonique et de la liturgie. La simplicité du style et la clarté de l'exposé, les précisions apportées au terme de chaque « étape » de l'histoire de ce rite, font que la lecture de l'ouvrage est très accessible à tous ceux et à toutes celles qu'un tel sujet ne peut pas ne pas intéresser. Dans sa constitution *Sponsa Christi*, le Pape encourage les moniales qui ne l'auraient pas encore fait, à reprendre le rite solennel de la consécration, qu'il appelle « l'un des plus beaux monuments de la liturgie ancienne » (en France, grâce à dom Guéranger, on a renoué avec la tradition dès 1868). Les moniales, toutefois, ne seront pas seules à tirer profit de la lecture attentive de ce livre ; toutes les cérémonies de profession de religieuses, quelles qu'elles soient, ne se rattachent-elles pas plus ou moins directement au Pontifical ? C'est assez dire que les prêtres chargés de religieuses et les communautés elles-mêmes seront reconnaissants à l'auteur de leur avoir expliqué en détail l'histoire de ces rites vénérables que tout l'Occident latin (Rome, la Rhénanie, l'ancien royaume wisigothique, la France enfin) a chargés, au cours de tant de siècles, d'une si haute spiritualité.

M. NOIROT.

Dictionnaire de Droit Canonique. — Tome V-VI, fasc. XXIX-XXXI. — Paris, Letouzey, 1953-1954.

Au début de ces fascicules on trouve la fin de l'article de Falletti sur *Guillaume Durand de Mende* (col. 1026-1075). Voici quelques autres travaux majeurs qu'il convient de signaler.

Mgr Bruno Heim a donné une étude détaillée sur l'*Héraldique ecclésiastique* (col. 1093-1105). Bouuaert a traité des *Heures canoniques* (1114-1124) et de la *Hiérarchie* (1125-1135). *Hincmar* a trouvé en M. Naz un historien averti. Les ouvrages d'Henri de Suse (en latin *Hostiensis*, 1211 - 1227) ont été analysés par Lefèvre. Notre collaborateur M. Bride a rédigé la partie canonique de plusieurs articles et donné des travaux historiques et canoniques très précis sur l'*Homicide* (1163-1179), l'*Honnêteté publique* (1179-1203) et sur le *Jeûne eucharistique* (142-181). M. Œsterlé a achevé son article sur l'*Impuissance* (1262-1280) et étudié les *Irrégularités* (42-66) et la *Juridiction d'après le Code* (223-236). D'autres collaborateurs ont apporté leur concours : le P. Jombart, M. Mollat, M. Noirot et surtout M. Naz, qui, outre la direction de cette vaste entreprise, a assumé la rédaction d'un nombre imposant d'articles sur divers sujets. De très nombreuses mais brèves monographies historiques sont rassemblées autour des noms de *Jacques* et de *Jean*. Remarquons à ce propos que le *Dictionnaire* ne se répète pas mais renvoie fréquemment à des articles parus antérieurement en donnant des références précises, et un peu plus rarement à des articles qui paraîtront plus tard.

Il convient de louer la direction du soin qu'elle apporte à donner à chaque article une longueur en rapport avec son importance réelle, et particulièrement à maintenir les études historiques des institutions dans les limites d'un « sommaire », conformément au programme initial et au titre du *Dictionnaire*, afin de réserver plus de développements à l'exposé du droit actuellement en vigueur dans l'Eglise.

R. P. J.-M. GOSSELIN, S. J. — Le Père Cruz. — In-12 de 136 p. ; 200 fr., port, 30 fr. — Toulouse, Apostolat de la prière, 1954.

C'est un nouveau candidat aux honneurs des autels que nous présente le P. Gosselin.

Francisco de Cruz était né dans un bourg près de Lisbonne en 1859. L'influence profonde d'une Congrégation mariale d'étudiants, celle aussi des PP. Jésuites avec lesquels il fut en rapports dès sa jeunesse, l'orientèrent de bonne heure vers la vie religieuse. Cet attrait se précisa en 1880, au cours d'une retraite ; en 1886 il fit même le vœu d'entrer dans la Compagnie de Jésus si sa santé le lui permettait. Il avait alors 21 ans. On ne jugea jamais sa santé suffisante et c'est en 1940 seulement, quand il eut atteint 81 ans que Pie XII, par faveur spéciale, l'exempta du noviciat à la demande des supérieurs majeurs de la Compagnie et lui permit de faire ses vœux.

Ordonné prêtre en 1882, il exerça donc son activité sacerdotale dans différents ministères d'enseignement. Mais son attrait le portait surtout vers les missions pa-

roissiales et les retraites ; il s'y consacra entièrement à partir de 1905 avec un merveilleux succès.

Il traversa, non sans danger, les jours sombres et sanglants de la révolution de 1910, et ne dut la vie sauve qu'à son sang-froid et à l'intervention de ses anciens clients des prisons. Car c'était encore un attrait caractéristique du Père que la visite des prisonniers ; il savait à merveille gagner leur confiance et leur amitié.

Très pauvre, et donnant tout ce qu'il possédait, il vit affluer vers lui des sommes considérables qu'il employait à soulager tous les miséreux qui recouraient à lui : son biographe va jusqu'à l'appeler « le Vincent de Paul du xx[e] siècle ».

Quelles que fussent ses occupations, il réservait toujours largement le temps de la prière, accompagnée de rudes pénitences pour la conversion des âmes. « Dieu gouverne le monde, aimait-il à dire, mais il se laisse gouverner par la prière. » Sa prière, à lui, obtenait de véritables miracles qu'il attribuait à l'intercession de saint François Xavier.

Animé d'une dévotion filiale envers la Vierge au Cœur Immaculé, il propageait cette dévotion ; ce fut lui qui prêcha la retraite de première communion que suivit Lucie, l'aînée des voyantes de Fatima ; il resta constamment en rapports avec elle et n'hésita jamais sur le caractère surnaturel des apparitions. Quant à la petite Jacinta, qui devait mourir toute jeune en prédestinée, elle le nommait « le Père qui sait deviner » et se réjouissait de sa visite : « Puisqu'il lit dans les cœurs, il verra que nous disions la vérité ! »

Mais c'est toute la vie de ce serviteur de Dieu qui a la saveur d'une légende dorée. Le présent ouvrage en rassemble les plus belles fleurs en une gerbe qu'il faudra changer un jour en une biographie complète, car ce premier recueil laisse le lecteur sur sa faim. Il permet seulement de prendre contact avec une âme très belle et très sainte, qui dès maintenant répond du haut du ciel aux prières qu'on lui adresse.

Cette belle vie ne peut manquer d'être connue dans tous ses détails, puisque dès 1951, trois ans après son départ pour le ciel, le procès informatif en vue de la béatification a été ouvert à Lisbonne.

(On peut se procurer, même adresse, une feuille in-24, avec portrait, indications biographiques, citations de ses écrits, prière au Cœur Immaculé de Marie et une formule pour neuvaine au P. Cruz).

R. P. MELLET. — **L'éducateur chrétien à l'école de la Vierge enseignante.** — In-8 de 112 p. — Lyon, Robert, 1954.

Marie « fut éducatrice, dans des conditions uniques, c'est vrai ; mais enfin elle le fut, puisque l'Evangile nous dit que Jésus lui obéissait, c'est-à-dire se laissait guider par elle ». Ainsi s'exprime Mgr Lavallée dans la préface de ce livre. L'évangile, note-t-il encore, nous montre dans l'exemple de Marie les renoncements que peut demander à une mère l'éducation de ses enfants, les sacrifices même auxquels elle devra consentir, mais aussi la grandeur de sa mission.

Ce rôle éducateur, d'autres y collaborent, ayant renoncé à fonder eux-mêmes une famille pour mieux se consacrer à former, avec les enfants des hommes, des fils et des filles de Dieu. C'est à eux aussi que l'auteur s'adresse. Suivant en détail tout ce que l'Evangile nous révèle des rapports de Marie et de Jésus, il en tire les leçons qui conviennent aux éducateurs et aux éducatrices. Il le fait avec les ressources d'une culture générale qui lui permet de citer avec autant d'à propos, tantôt les textes bibliques, tantôt les philosophes ou les moralistes, tantôt les poètes eux-mêmes. Par toutes ces qualités, l'ouvrage plaira à ceux à qui il est destiné et fera pénétrer en eux les fortes leçons que leur donne l'exemple de Marie.

A. LEVIN-DUPLOUY. — **La Passion des Saint[es] Perpétue et Félicité.** — In-4 de 44 p. — Car[thage], Musée Lavigerie, 1954.

Les *Actes* de ces deux martyres et de leurs comp[a]gnons sont un des joyaux de la littérature chrétien[ne] héroïque. L'origine en est connue. Perpétue et Saturu[s] emprisonnés à Carthage, décrivent leurs souffrances [e]t relatent leurs charismes dans des notes qu'un témoin d[e] leur supplice — le célèbre Tertullien probablement — compléta et publia.

La traduction qui paraît ici a été faite sur le te[xte] critique de Van Beek (1936). Des titres y ont été ajo[u]tés (en français seulement) pour faciliter la lecture. D[es] notes critiques et surtout historiques éclairent les poin[ts] controversés ou confirment les données du vénérab[le] document.

Le texte latin est entièrement reproduit, et la tradu[c]tion occupe la page en face. La fameuse inscripti[on] découverte par le P. Delattre en 1906 est donnée [en] fac-similé sur la couverture. Elle était placée sur le li[eu] de la sépulture des deux Saintes et de leurs compagnon[s] dont les noms sont donnés (ce qui authentique les re[n]seignements essentiels qui résultent des *Actes*), ai[nsi] que la date de leur départ pour le ciel : « ils sou[f]frirent aux ides de mars » dit l'inscription, en term[es] d'une brève et noble simplicité.

Très soigneusement édité, quoique sans luxe, ce[tte] brochure mérite de trouver place sur la table du sava[nt] comme au salon des familles chrétiennes.

P. Arlindo RUBERT. — **A santidade no cle[ro] secular.** — In-8 de 440 p. — Carcas, Editora [La] Salle, Brésil, 1954.

Tous les Ordres religieux ont leurs ménologes [et] martyrologes. Pourquoi le clergé séculier n'aurait-il [pas] les siens ? Partant de cette pensée le P. A. Rub[ert] nous donne une sorte de martyrologe, où ne trouv[ent] place que des membres du clergé séculier, depuis [les] papes, cardinaux et évêques, jusqu'aux simples [cu]rés, groupés, d'après le rang qu'ils occupaient d[ans] la hiérarchie, dans chacune des trois parties du li[vre]. La première va du début de l'Eglise au XI[e] siècle ; [la] seconde de l'an 1000 à 1500 ; la troisième de 1[500] à nos jours.

L'auteur ne se borne pas à une simple nomenclatu[re] ; il donne quelques indications biographiques et met [en] relief ce qui caractérise chaque saint, du moins p[our] les plus célèbres et pour ceux sur lesquels il a [pu] réunir des indications historiques sûres.

L'idée est excellente. L'ouvrage pourra être comp[lété] et amélioré. Il constitue une bonne base de départ [et] sera une lecture réconfortante pour les prêtres s[écu]liers et les séminaristes.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 11 januarii 1955

G. MICHEL, *vic. g[en].*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du C[lergé]*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)